

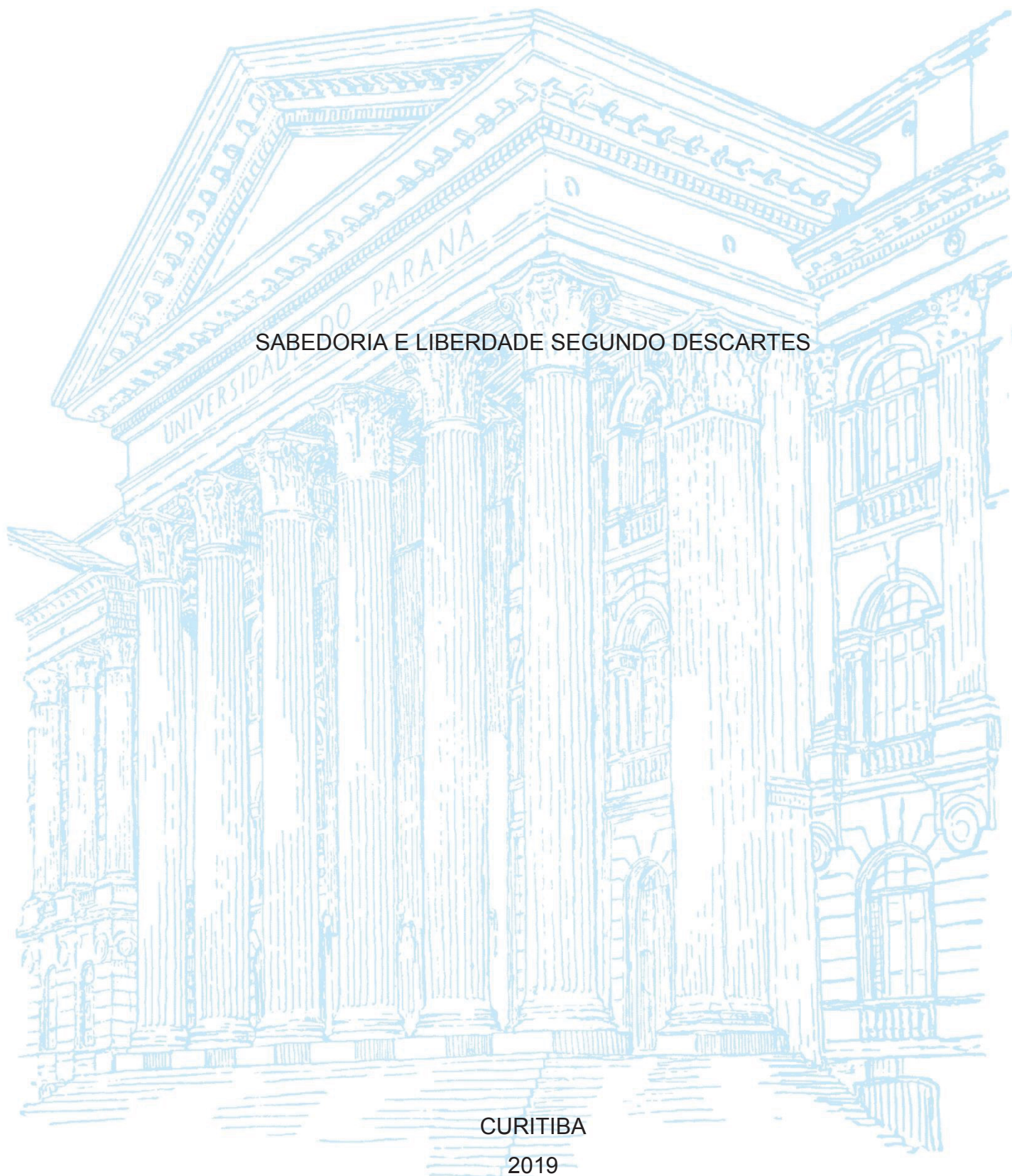
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PABLO PETRAVICIUS VIEIRA

SABEDORIA E LIBERDADE SEGUNDO DESCARTES

CURITIBA

2019



PABLO PETRAVICIUS VIEIRA

SABEDORIA E LIBERDADE SEGUNDO DESCARTES

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Adriana Camargo
Cappello

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emancóla Nogueira – CRB 9/1607

Vieira, Pablo Petravicius
Sabedoria e liberdade segundo Descartes. / Pablo Petravicius Vieira. –
Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.
Orientadora : Profª. Drª. Maria Adriana Camargo Cappello

1. Descartes, René, 1596 - 1650 – Crítica e interpretação. 2. Sabedoria.
3. Liberdade. 4. Vontade. 5. Deus. I. Título.

CDD – 194

ATA Nº 259

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

No dia treze de junho de dois mil e dezenove às 14:30 horas, na sala Sala 1013. No 10º andar, Ed. D Pedro I, Programa de Pós- graduação em Filosofia - UFPR do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando **PABLO PETRAVICIUS VIEIRA** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **LIBERDADE E SABEDORIA SEGUNDO DESCARTES**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR), ETHEL MENEZES ROCHA (UFRJ), MARCO ANTONIO VALENTIM (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca por unanimidade recomendou ao Colegiado de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR a indicação da dissertação ao prêmio ANPOF

Curitiba, 13 de Junho de 2019.


MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO

Presidente da Banca Examinadora


MARCO ANTONIO VALENTIM

Avaliador Interno (UFPR)


ETHEL MENEZES ROCHA

Avaliador Externo (UFRJ)

p/ SKYPE

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **PABLO PETRAVICIUS VIEIRA**, intitulada: **LIBERDADE E SABEDORIA SEGUNDO DESCARTES**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 13 de Junho de 2019.


MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO

Presidente da Banca Examinadora



MARCO ANTONIO VALENTIM

Avaliador Interno (UFPR)



ETHEL MENEZES ROCHA

Avaliador Externo (UFRJ)

7/ SKYPE

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello pela oportunidade, disposição, compreensão e admirável inteligência;

Ao Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines pela oportunidade e paciência que, ainda na graduação, foram os princípios desta investigação;

À minha querida família, Vieira, Rosilvia, Loren, Marcos e Generoso, pelo incondicional apoio e afeto em todos os momentos;

À Gabriela Holanda Prezotto cuja inspiração e encantadora sabedoria iluminam o decurso da alma;

Aos meus grandes amigos cuja companhia fez da vida momentos de festa;

À CAPES, pelo fomento financeiro;

E, finalmente, à filosofia pela liberdade e aflita tensão alegre de viver pensando.

Tenho o privilégio de não saber quase tudo
E isso explica
O resto

Manoel de Barros

RESUMO

A presente investigação consiste na análise da relação entre sabedoria e liberdade na filosofia de Descartes a partir do problema do erro exposto na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas*. Para este fim, o primeiro capítulo aborda o problema do erro na sua dimensão metafísica, a saber, na conciliação da existência de uma imperfeição na ação humana, atestada por seus erros, com a sua causa divina, cuja natureza é infinitamente perfeita. Ademais, examina os argumentos de teodiceia, que visam resolver esta questão, remetendo-os à tese da livre criação das verdades eternas, na qual a incompreensibilidade do ato criador, através da essencial indiferença divina que implica a recusa das causas finais, nos permite entender a natureza de Deus e, ao mesmo tempo, situar a condição humana ao reconhecer seus próprios limites. No segundo capítulo, a investigação assume a perspectiva epistemológica do erro, na medida em que o estuda como uma consequência da livre ação humana por suas capacidades psicológicas de julgar, mais particularmente, da relação entre vontade e entendimento. Neste momento, vontade e livre arbítrio sendo sinônimos, é realizado um exame detalhado do que é a liberdade humana e como sua capacidade de escolher persiste mesmo quando as percepções indubitáveis concebidas pelo entendimento nos determinam ao assentimento. Em seguida, entendendo as circunstâncias nas quais o verdadeiro e o falso se manifestam nas nossas ações, busca-se compreender como devemos usar nossas capacidades cognitivas para que possamos reger nossos pensamentos para o interior das condições nas quais os julgamentos são legítimos, isto é, em que o conhecimento é possível. Por fim, no último capítulo, examinaremos como a concepção de liberdade enquanto capacidade de escolha não coagida por causas exteriores à vontade, considerada a partir de certo uso racional, é decisiva para que possamos entender o que Descartes compreende por sabedoria, tal como exposta, principalmente, na carta-prefácio dos *Princípios* e nas cartas à Princesa Elizabeth, pois a vontade de conhecer parece estar no centro da atividade do sábio, assim como do filósofo.

Palavras-chave: Liberdade. Vontade. Sabedoria. Deus.

ABSTRACT

The present investigation consists of the analysis of the relation between wisdom and freedom in the philosophy of Descartes from the problem of the error exposed in the Fourth Meditation of *Metaphysical Meditations*. To this end, the first chapter deals with the problem of error in its metaphysical dimension, namely, in the conciliation of the existence of imperfection in human action, attested by its errors, with its divine cause, whose nature is infinitely perfect. In addition, it examines the arguments of theodicy, which seek to solve this question, referring them to the thesis of the free creation of eternal truths, in which the incomprehensibility of the creator act, through the essential divine indifference that implies the refusal of final causes, allow us to understand the nature of God and, at the same time, situate the human condition by recognizing its own limits. In the second chapter, the research assumes the epistemological perspective of error insofar as it studies it as a consequence of free human action through its psychological capacities to judge, more particularly, the relation between will and understanding. At this moment, will and free are being synonyms, is performed a detailed examination of what human freedom is and how the capacity to choose persists even when the indubitable perceptions conceived by the understanding determine us to consent. Then, understanding the circumstances in which the truth and the false manifest in our actions, we seek to understand how we should use our cognitive capacities so that we can regulate our thoughts within the conditions in which the judgments are legitimate, that is, where the knowledge is possible. Finally, in the last chapter, we will examine how the conception of freedom as a capacity for choice not coerced by causes external to the will, considered from a certain rational use, is decisive so that we can understand what Descartes understands by wisdom, as exposed, especially in the letter-foreword to the *Principles* and in the letters to Princess Elizabeth, for the will to know seems to be at the center of the activity of the sage, as well as of the philosopher.

Key-Words: Freedom. Will. Wisdom. God.

RÉSUMÉ

La présente investigation consiste en une analyse de la relation entre la sagesse et la liberté dans la philosophie de Descartes à partir du problème d'erreur exposé dans la Quatrième Méditation des Méditation Métaphysiques. À cette fin, le premier chapitre aborde ce problème dans sa dimension métaphysique, à savoir, dans la conciliation de l'existence d'une imperfection de l'action humaine, attestée par ses erreurs, avec sa cause divine, dont la nature est infiniment parfaite. En outre, il examine les arguments de la theodicée, qui visent à résoudre cette question, en se référant à la thèse de la libre création des vérités éternelles, dans laquelle l'incompréhensibilité de l'acte créateur, à travers l'essentielle indifférence divine qui implique le refus des causes finales, nous permet d'entendre la nature de Dieu et, en même temps, de situer la condition humaine en reconnaissant ses propres limites. Dans le deuxième chapitre, la recherche assume la perspective épistémologique de l'erreur, dans la mesure où elle étudie comme une conséquence de l'action humaine libre par ses capacités psychologiques de juger, plus spécifiquement, du rapport entre volonté et entendement. En ce moment, volonté et libre arbitre étant synonymes, il est effectué un examen détaillé de ce qui est la liberté humaine et comme sa capacité à choisir demeure même quand les perceptions indubitables conçues par l'entendement nous déterminent à l'assentiment. En suite, en comprenant les circonstances dans lesquelles le vrai et le faux se manifestent dans nos actions, nous cherchons à comprendre comme nous devons l'utiliser nos capacités cognitives pour pouvoir régler nos pensées à l'intérieur dans les conditions dans lesquelles les jugements sont légitimes, c'est-à-dire, où la connaissance est possible. Enfin, dans le dernier chapitre, nous examinerons comment la conception de la liberté en tant que capacité de choisir non contrainte par des causes extérieures à la volonté, considérée à partir d'un certain usage rationnel, est décisive afin que nous puissions entendre ce que Descartes comprend par sagesse, tel comme exposé, en particulier, dans la préface des Principes et dans la lettre à la Princesse Elizabeth, car la volonté de connaître semble être au centre de l'activité du sage, ainsi que du philosophe.

Mots-clés: Liberté. Volonté. Sagesse. Dieu.

LISTA DE SIGLAS

AT – Obras de Descartes edição Adam e Tannery seguida do número do volume

MM – Meditações Metafísicas

PF – Princípios da Filosofia

DM – Discurso do Método

PA – Paixões da Alma

C – Cartas

1ªR – Primeiras Respostas

2ªR – Segundas Respostas

3ªR – Terceiras Respostas

4ªR – Quartas Respostas

5ªR – Quintas Respostas

6ªR – Sextas Respostas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 ERRO E METAFÍSICA	17
1.1 Livre Criação das Verdades Eternas	24
2 LIBERDADE HUMANA	48
2.1 Meditações Metafísicas	48
2.2 Princípios da Filosofia	79
2.3 Cartas	88
3 SABEDORIA	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

O esforço voluntário e livre para se habituar a bem julgar todas as coisas e evitar o erro ocupa lugar de destaque na definição de Descartes sobre a sabedoria humana. Logo, o exame da natureza da liberdade na sua relação com a inteligência é decisivo para a compreensão da sabedoria. O nosso desígnio, portanto, é analisar a relação entre esses dois conceitos na filosofia de Descartes a partir do problema do erro presente na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas* - progredindo a investigação para os *Princípios da Filosofia*, *As Paixões da Alma*, o *Discurso do Método* e as *Cartas* - procurando compreender amplamente o que é ser livre neste mundo para que possamos encontrar as raízes da sabedoria humana.

A nossa leitura aborda o problema do erro nos âmbitos metafísico e epistêmico, verificando a possibilidade de haver primazia de algum deles para solucionar o problema que, no nível metafísico, consiste na necessidade de compatibilizar a perfeição de Deus com a imperfeição da criatura atestada por seus erros. Deus é perfeito e veraz. Não poderia ter me criado com capacidades corrompidas por natureza, isto é, que me conduziriam inevitavelmente para o erro. Se não me fosse permitido não errar, Deus seria enganador e, por conseguinte, imperfeito, o que é impossível pertencer a sua natureza. No entanto, assim mesmo, erramos. Deste modo, é preciso conciliar a perfeição divina com a existência do erro nas criaturas. Por que Deus permitiu que o erro e, portanto, a imperfeição se manifestassem através das ações humanas?

A relação entre Deus e erro, num primeiro momento, será pensada da perspectiva negativa, isto é, da recusa da realidade ontológica do erro, da assimilação entre o erro e o nada. Desta maneira, o erro não poderia ser de responsabilidade divina, pois, além do nada não requerer causa, opõe-se à natureza divina na medida em que não é uma coisa e Deus pode somente ser causa do que é. O erro, nesse sentido, seria consequência da minha participação no nada, ou seja, da minha distância em relação ao soberano ser, de modo que sou um meio termo entre o que é e o que não é, entre a verdade e a falsidade. Entretanto, este argumento não é suficiente quando consideramos que, por outro lado, o sujeito está privado de uma capacidade de conhecer que, idealmente, deveria ser mais perfeita para discernir o verdadeiro do falso. Sendo assim, é preciso saber por qual razão não fora criado de modo que nunca errasse em seus julgamentos. Seria melhor poder errar do que nunca falhar?

Para responder à questão de saber o porquê fora permitido a existência de criaturas que podem se enganar no tocante à sua conciliação com a perfeição divina, é preciso examinar os

argumentos de teodiceia no que diz respeito à incompreensibilidade da finalidade da criação e à necessidade de se inverter a lógica do raciocínio, não mais procurar entender a criação a partir das coisas, mas as coisas a partir da criação. Deste modo, reconhece-se que é impossível compreender as causas finais da ação divina e que, se a criação é necessariamente perfeita por natureza, o universo é perfeito mesmo que o sujeito particular não compreenda como seus erros se inserem na perfeição do todo.

Se essas respostas suprem a necessidade de conciliar a existência do erro com a criação divina, por outro lado, resta-nos, no entanto, uma questão a ser feita, o que há na natureza da ação divina que nos torna impossível a compreensão de sua finalidade? E deste modo somos inevitavelmente conduzidos a considerar uma das teses mais fecundas do cartesianismo, a saber, a tese da livre criação das verdades eternas, que consiste, sobretudo, na afirmação de que tudo é criado através da liberdade divina. Nesta etapa, lidaremos com vasta problemática que tal pensamento implica na medida em que pode se confrontar com outras teses do cartesianismo. É preciso saber como é possível fundamentar a necessidade das verdades na liberdade do criador. De que maneira as evidências percebidas pelo entendimento como as mais necessárias correspondem à verdade absoluta se Deus não é determinado pelas leis da lógica que configuram a razão humana? Nossas percepções poderiam ser apenas um modo da nossa estrutura cognitiva que, em última instância, poderia ser mera contingência em relação ao real? É preciso superar esse possível descompasso e essa desarmonia entre razão e criação, de modo a afastar qualquer risco de impossibilidade de conhecer a verdade de modo absoluto pelo ser humano, isto é, não confinar o pensamento por restringir a verdade à estrutura conceitual da razão de maneira que não pudesse nunca tocar a realidade absolutamente.

O exame da livre criação das verdades eternas, possibilitando o conhecimento da natureza da criação, nos permite reconhecer com precisão o que nos é naturalmente incompreensível e impõe um limite à nossa racionalidade. Bem como, por outro lado, na medida em que a criação corresponde à ação absolutamente impregnada de verdade, servir de modelo e ideal para a liberdade e a sabedoria. Em outras palavras, reconheceremos um caminho para a nossa liberdade para que possamos nos conduzir da maneira mais sábia de acordo com as condições e possibilidades de nossa existência.

Por essa razão, é imprescindível analisar, para dar conta da totalidade da exposição cartesiana, o problema do erro a partir da perspectiva psicológica, cuja argumentação se insere no âmbito epistemológico, sobre a capacidade de julgar. O que faremos no segundo capítulo. Neste contexto, compreenderemos a estrutura da alma e a natureza dos juízos realizados pela razão para que possamos elucidar o mecanismo e as circunstâncias de nossas ações intelectuais

em que a verdade ou a falsidade, o certo ou o errado, o ser ou o nada, podem se manifestar através de nossas operações cognitivas de julgar. Em outras palavras, conhecer os motivos dos julgamentos falsos para que possamos evitá-los e as condições em que os julgamentos verdadeiros são possíveis, isto é, descobrir o caminho que nos leva ao indubitável e o caminho que nos conduz ao erro para que possamos não expor nossos julgamentos ao risco de nos enganarmos.

Se é verdade, como bem observou Jean-Marie Beyssade, que há mudanças nas explicações de Descartes sobre em que consiste a liberdade humana, sem que, no entanto, jamais tenha negado os seus escritos anteriores, então é necessário fundar uma coerência entre os diversos textos e as teses que eles implicam. Sendo assim, tal como indicam os rumos de seus textos mais tardios, sobretudo as cartas a Mesland, de 1644 e 1645, esta investigação busca inaugurar essa coerência a partir da independência do querer em relação a qualquer objeto da percepção do entendimento, de modo que consideramos esta uma causa exterior à vontade nas operações do pensamento e que existe sempre uma escolha livre condicionando todas as ações humanas. Para tanto, encontramos essa leitura lá mesmo onde a sua formulação nos é mais custosa, a saber, na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas*. Pois é nesta obra que frequentemente se coloca a leitura que impõe a percepção da verdade sobre a vontade como adesão e julgamento infalíveis, restringindo a importância da vontade na teoria do juízo. Mas se Descartes sugere que sua tese já se encontrava acabada e que os textos posteriores não são mais do que reformulações do mesmo conteúdo, nossa tarefa é examiná-lo minuciosamente a fim de encontrar a possibilidade de sua significação.

Investigaremos, neste sentido, qual é a natureza do juízo ou, mais especificamente, a relação desproporcional entre as duas causas que o constituem, a saber, a percepção do entendimento, de extensão limitada, e a capacidade da vontade ou do livre arbítrio, ilimitada e marca de nossa semelhança com o criador, para afirmar ou negar os objetos que lhe são apresentados. É nesta interação, que acontece no tempo do espírito, que poderemos precisar a essência da vontade ou da liberdade.

Conhecendo o que é a liberdade, passaremos, então, a pensá-la segundo um valor racional. O uso cuja forma está em concordância com a possibilidade do descobrimento da verdade é o mais digno e, portanto, consiste no mais elevado grau da liberdade. Por outro lado, os julgamentos que fazemos quando somos indiferentes em relação aos objetos julgados, ainda que livres, são os mais desprezíveis e configuram o grau mais baixo da liberdade humana, por serem os mais afastados da verdade e por se fiarem no acaso de tal maneira que não conseguem

estabelecer um caminho seguro e racional para se conduzir metodicamente para o certo e indubitável.

A possibilidade da verdade depende de que essa possa ser percebida como tal, e se a verdade é capaz de determinar a vontade para o assentimento no momento em que é reconhecida clara e distintamente, então se faz necessário questionar como poderia ainda haver liberdade de escolha diante de algo concebido com evidência, uma vez que engendra um sentimento de impossibilidade de deixar de julgar algo percebido como muito verdadeiro. O texto aceita o desafio e o leva às últimas consequências, analisando tanto os conceitos utilizados por Descartes na definição da liberdade e na natureza da racionalidade humana quanto a temporalidade de seu exercício, procurando estabelecer em que medida é possível sustentar a liberdade de escolha diante de quaisquer objetos do entendimento sem que nunca fôssemos coagidos por nada diferente do nosso próprio querer, nem mesmo pela determinação infalível das ideias claras e distintas, sem que, contudo, torne impossível qualquer conhecimento verdadeiro.

A compreensão do que significa ser livre neste mundo, e de que o hábito de livremente se determinar segundo o que o entendimento apresentou como verdadeiro ou bom é a maior perfeição humana, nos permite estabelecer com precisão em que consiste a sabedoria, visto ser a vontade ou a liberdade o aspecto mais fundamental de sua caracterização. Além disso, podemos visualizar com clareza que a perfeição e a sabedoria humana são uma busca incessante pela reprodução do ato divino, muito embora nas condições temporais e finitas de existência do ser humano, no sentido de sempre se esforçar para dispor a vontade, por meio da atenção, para se unir ao entendimento claro e, assim, formarem um com a verdade conquistada. Deste modo, poderemos também estabelecer certas considerações gerais sobre a moral de Descartes, identificando no ato livre o gesto fundamental que principia toda filosofia, ciência e sabedoria. Enfim, a sabedoria, na medida em que se configura como a hábil articulação da liberdade humana de acordo com suas capacidades racionais em busca das verdades que estruturam o mundo, revelar-se-á como o ato que estabelece a relação mais essencial com a vida e com a realidade.

1. ERRO E METAFÍSICA

A experiência do erro em nossos julgamentos impõe à reflexão de Descartes, na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas*, um problema, a princípio, metafísico, que interroga sobre a possibilidade de compatibilizar a existência de um criador perfeito, cuja essência contém a veracidade absoluta, com criaturas imperfeitas que frequentemente erram em seus julgamentos. Na Terceira Meditação, a partir das provas da existência de Deus, fora demonstrada a necessidade de que tal ser seja veraz por natureza – concedendo, assim, validade objetiva às evidências percebidas clara e distintamente pelo pensamento -, visto que “em toda fraude ou engano se encontra algum tipo de imperfeição. E (...) querer enganar testemunha, sem dúvida, a falibilidade ou a malícia. E, portanto, isso não pode ser encontrado em Deus” (A.T., IX-1, MM, p. 43)¹, dado que seria contrário ao infinito e à abundância de perfeição que constituem a sua essência. Logo, “é impossível que ele me engane” (A.T., IX-1, MM, p. 42)². Donde se segue que, se ele é a causa de todas as coisas, então a capacidade de julgar que experimento em minhas ações também é resultado de sua criação. Assim sendo, ele “não me dotou de poder para falhar” (A.T., IX-1, MM, p. 43) e, conseqüentemente, “parece que eu não devo jamais me enganar” (A.T., IX-1, MM, p. 43)³.

Todavia, para além dessa dedução *a priori* que impossibilita haver em mim qualquer poder para errar, ou melhor, qualquer capacidade inata que me conduza invariavelmente ao erro, “a experiência me faz conhecer que eu sou, no entanto, sujeito a uma infinidade de erros” (A.T., IX-1, MM, p. 43)⁴. Sendo assim, se, por um lado, a veracidade divina implica não poder ser Deus autor de erro algum, pois estes “somente testemunham haver imperfeição em mim” (A.T., IX-1, MM, p. 45)⁵ e, se, por outro lado, não há, em princípio, qualquer condição em mim que, por sua própria natureza, possa ser causa de erro, então qual é a causa do erro, em que condições ele ocorre e como essa imperfeição é compatível com a criação divina?

Descartes, inicialmente, recusa a “realidade ontológica do erro” (ROCHA, 2003, p. 117) afirmando que “o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas é somente uma carência” (A.T., IX-1, MM, p. 43)⁶, de modo que, por “não ser eu mesmo o soberano ser”

¹ “En toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et (...) vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu”. Todas as citações e passagens, tanto das obras de Descartes quanto de seus intérpretes, são de minha tradução.

² “Il est impossible que jamais il me trompe”.

³ “S'il ne m'a point donné de puissance pour faillir, il me semble que je ne me doive jamais abuser”.

⁴ “L'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs”.

⁵ “Seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection”.

⁶ “L'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépend de Dieu, mais que c'est seulement un défaut”.

(A.T., IX-1, MM, p. 43)⁷, a experiência da presença dos erros em mim permite constatar que sou “como um meio entre Deus e o nada, isto é, situado de tal forma entre o soberano ser e o não ser que não se encontra nada em mim que possa me conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser me produziu” (A.T., IX-1, MM, p. 43)⁸. Assim, a concepção metafísica do erro é inteiramente negativa, pois expressa o erro como resultado da minha consideração como “participante de alguma maneira do nada ou do não ser” (A.T., IX-1, MM, p. 43)⁹ que se revela em minha natureza na medida em que sou de certa forma o meio termo entre o que é e o que não é. Em outras palavras, sou um meio termo entre a verdade e a falsidade, pois de algum modo o verdadeiro e o falso se manifestam através de minhas ações, ou seja, enganar-me se apresenta como uma possibilidade de ação. No entanto, ao menos algumas vezes, posso conhecer algo com propriedade e certeza (como a minha existência e a divina, por exemplo). Isso porque, como causado por um ser soberanamente perfeito e veraz, a minha capacidade de julgar deve possuir a legitimidade de se exercer de modo válido por sua própria natureza. Isso significa que, além do erro, em algum grau, o conhecimento nos é acessível. Outrossim, tal constatação é relevante porque faz desaparecer qualquer hipótese de erro sistemático no pensamento humano, do contrário, se não “eliminar a ideia do Gênio Malévolo ou do Deus enganador, permaneceria a dúvida hiperbólica a prejudicar toda possibilidade de conhecimento do homem” (TEIXEIRA, 1990, p. 51).

A origem do erro está naquilo que há de negativo em mim, uma vez que não sou o soberano ser, ou seja, é porque minha natureza participa do não ser que estou distante do ser perfeito e, conseqüentemente, da perfeição, havendo assim uma infinidade de coisas que excedem à minha natureza e ao meu conhecimento. Nesse sentido, a minha distância ou oposição em relação a Deus é a medida da carência do meu poder para discernir e, portanto, da imperfeição que meus erros atestam. Por conseguinte, como expõe M. Gueroult (1968, v. I, p. 297), a oposição entre verdade e falsidade, ser e nada - “eu participo do ser pela verdade e participo do nada pela falsidade” -, bem como a união de ambos no humano, é o “princípio metafísico de todos os limites possíveis” em que a “presença no homem do erro ao lado da verdade se explica pela limitação nele de um pelo outro” (GUEROULT, 1968, v. I, p. 297). É assim que, com a identificação entre erro e nada, pode-se isentar a perfeição divina da responsabilidade pelos atos errôneos, pois o nada não necessita de causa, uma vez que “a

⁷ “Je ne suis pas moi-même le souverain être”.

⁸ “Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c’est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être, qu’il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l’erreur, en tant qu’un souverain être m’a produit”.

⁹ “Participant en quelque façon du néant ou du non être”.

realidade da causa deve ser ao menos tão ampla quanto a realidade do efeito” (GUEROULT, 1968, v. I, p. 314).

A verdade é o limite da realidade que há no ser humano em que “Deus é a causa. Para além desse limite, onde não há nada, (...) se estende o domínio do erro, isto é, do vazio metafísico” (GUEROULT, 1968, v. I, p. 298). Assim sendo, a causa do erro não pode, portanto, estar em Deus, mas está encerrada nos limites humanos pelos quais o nada pode se manifestar através da falsidade. Consequentemente, Deus somente é causa daquilo que possui alguma realidade ou algum ser e é impossível que seja a causa do que não é, do falso ou do nada. Deste modo, a metafísica “opera a restituição da verdade unicamente ao ser” (VALENTIM, 2007, p. 90). Por que, então, apesar de ser causado por um ato que possuía a veracidade em sua origem e não haver nenhuma capacidade cujo desígnio fosse errar, eu me engano? “Eu me engano porque o poder que Deus me deu para discernir o verdadeiro do falso não é em mim infinito” (A.T., IX-1, MM, p. 43)¹⁰, isto é, me engano por aquilo que falta ou carece na minha capacidade de discernimento. Noutras palavras, o erro não é causado por nenhuma capacidade presente em minha natureza, mas é justamente por aquilo que me carece, a ausência de uma maior perfeição da minha capacidade para distinguir.

Descartes, contudo, não se satisfaz completamente com a solução metafísica geral que assimila o erro à negatividade, pois “o erro não é uma pura *negação*, isto é, não é a simples carência ou falta de qualquer perfeição que não me é devida, mas antes, é uma *privação* de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (A.T., IX-1, MM, p. 43-44 – grifo nosso)¹¹. A questão se desloca. À ausência se impõe uma exigência positiva. Como é inconcebível que Deus produza algo de qualidade inferior à própria capacidade infinita, é preciso que o universo criado seja de uma qualidade que corresponda a sua causa, ou seja, que seja perfeito em sua natureza. Entretanto, a ausência de conhecimento para o humano parece resultar em um desequilíbrio à criação por sua própria imperfeição. Portanto, a introdução do erro como privação, ainda que não abale a certeza de que Deus não é a causa do erro por sua irreabilidade ontológica, não satisfaz inteiramente a compatibilidade com a perfeição divina.

Apesar da possibilidade de interpretar a privação, que surge nesse momento da reflexão cartesiana sobre o erro, como um desvio da conduta racional que leva à afirmação do falso como verdadeiro, não me parece ser ainda essa a questão. Embora concorde que se trata

¹⁰ “Je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m’a donnée pour discerner le vrai d’avec le faux, n’est pas en moi infinie”.

¹¹ “L’erreur n’est pas une pure négation, c’est-à-dire, n’est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m’est point dû, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu’il semble que je devrais posséder”.

de uma finalidade não cumprida ou satisfeita¹², no entanto, consiste em uma finalidade metafísica e não, ao menos ainda, epistemológica, a saber, no reconhecimento de que jamais falhar é uma perfeição e que Deus, do qual só podem decorrer perfeições, deveria ter me criado de tal modo que eu pudesse nunca errar. Em outras palavras, a ausência de conhecimento é considerada aqui não como simples negação mas como contrário àquilo que parece que nos deveria pertencer para que fôssemos mais perfeitos. Não é questionado ainda o mau uso da razão, mas antes, uma limitada capacidade de discernir que, em relação à criação divina, deveria ser mais capaz na tarefa de distinguir o verdadeiro do falso, de maneira que sempre pudesse ver claramente em suas percepções¹³. Em suma, se a nossa imperfeição se manifesta na ausência de conhecimento que deveríamos possuir, então a perfeição é a atualidade ou a presença mesma da verdade à consciência adquirida pelo ato de conhecer. Ainda que eu possa conhecer muitas coisas com grande certeza, contudo, eu erro, ou mesmo antes, parece que eu deveria ter a possibilidade de nunca errar em minhas operações intelectuais se a considero como advinda da veracidade divina. O erro caracteriza não somente a ausência de algo cujo o conhecimento não possuo, mas que a minha capacidade de distinguir e ver claro em minhas ações deveria ser mais perfeita se a criação divina é perfeita, entretanto meu discernimento é frequentemente falho.

Tanto não se trata de uma finalidade epistêmica que, até o instante da afirmação de Descartes sobre o erro como privação, não fora introduzida ainda a análise das capacidades de julgar, mas, pelo contrário, o texto se mantém no itinerário metafísico da compatibilidade da existência do erro com a veracidade divina. O cerne do problema gira em torno da questão de saber a razão pela qual, a partir de um possível intelecto mais capaz, não somos infalíveis, isto é, mais perfeitos em nossas operações intelectuais se a criação do soberano ser só pode ser a melhor? Por que não me criou com uma capacidade mais hábil para discernir, ou ao menos de tal modo que, mesmo limitada, eu nunca me enganasse em meus julgamentos? O autor, entretanto, ainda não se questiona acerca do uso intelectual que podemos fazer para, de algum modo, superar essa privação, diferentemente, questiona o limite mesmo do meu ser ao parecer que deveria ser muito mais capaz. Novamente, não é acerca do uso que eu deveria fazer para conhecer, mas sobre uma natureza que eu deveria possuir.

Desta maneira, dado o conflito entre a dedução da natureza humana a partir de sua causa divina e as implicações da experiência do erro como privação, faz-se necessário solucionar essa encruzilhada para a qual as razões antagônicas conduziram. É certo que Deus

¹² “A realidade do erro só pode ser pensada com relação a uma finalidade não cumprida” Ethel M. Rocha no *Criador perfeito e criaturas que erram*. Página 118.

¹³ Ver Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*. Vrin: 2013. Páginas 225-226.

não criou o erro, porém criou seres que erram, ou seja, que não possuem um conhecimento perfeito, ainda que, de algum modo, possam conhecer. Ora, por qual razão poderíamos justificar ou compatibilizar a existência desses seres, que manifestam a imperfeição, com a sua causa, que é perfeita e, por conseguinte, somente pode produzir o melhor? “Será, pois, melhor falhar do que nunca falhar?” (A.T., IX-1, MM, p. 44)¹⁴. Para resolver essa dificuldade, Descartes adentra mais profundamente, ainda que de modo breve, no domínio da teodiceia, cuja exposição vale-se de dois argumentos, a saber, o da recusa das causas finais e o da afirmação da harmonia universal. Ambos não têm a sua explicação esgotada nessa circunstância da Quarta Meditação, mas são apresentados na medida em que certos pontos bastam para serem úteis ao desenvolvimento do raciocínio para a solução do problema do erro.

O primeiro argumento remete à incompreensibilidade de Deus pela própria limitação da inteligência humana, visto que o infinito enquanto tal não pode ser compreendido, apenas conhecido pelo finito. Pois, entender clara e distintamente que não podemos encontrar os limites de algo porque, de fato, não existem, é saber claramente que se trata do infinito. Ora, uma vez que somente Deus é nomeado infinito no sentido estrito de que não possui limitações, sendo absolutamente infinito de modo positivo e em ato, é, por conseguinte, para nós, que somos limitados, ininteligível (A.T., IX-I, 1ªR, p. 89-90). A própria incompreensibilidade é a razão formal do infinito e nos permite conhecer tal soberano ser¹⁵. Não podemos abarcar inteiramente essa imensidão infinita que excede nossa capacidade cognitiva, percebemo-nos, então, como algo de menor e que não pode nunca abranger essa infinitude.

A afirmação da incompreensibilidade de Deus não é feita meramente para submeter ou absolver a racionalidade diante do sobrenatural. Mas, ao contrário, para ser digno com a capacidade da natureza humana que, ao considerar a ação divina, essa causa ulterior de todas as coisas, encontra o seu limite, isto é, sabe que há coisas sobre a divindade que não pode compreender porque estão além da razão. O conhecimento do infinito, portanto, nos permite avaliar nossa própria finitude, ao perceber que há algo que minha natureza não pode abarcar, imediatamente reconheço limites que, por sua vez, são essencialmente intransponíveis. Bem mais, “desconhecer os limites humanos e esta incompreensibilidade divina é condenar

¹⁴ “M’est-il donc plus avantageux de faillir, que de ne point faillir?”.

¹⁵ “Pour avoir une idée vraie de l’infini il ne doit en aucune façon être compris, d’autant que l’incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l’infini” [“Para se ter uma idéia verdadeira do infinito ele não deve de modo algum ser compreendido, até porque a incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito”]. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 491. *Quintas Respostas*. Presente também em (A.T., VII, MM, p. 368).

antecipadamente o tribunal de nossa razão a realizar um julgamento tão injusto quanto absurdo” (GUEROULT, 1968, p. 303).

O que significa dizer que somos impotentes para compreender Deus? Não saber por que razão nem como Deus produziu (A.T. IX-I, MM, p. 44)¹⁶, pois, sua natureza é infinita e, conseqüentemente, é preciso “reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito” (A.T. IX-I, MM, p. 44)¹⁷. Assim, é a inspeção das razões de ser que impõe à racionalidade humana a necessidade de admitir sua limitação, e isso justamente como a atitude racional por excelência, pois “todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus” (A.T. IX-I, MM, p. 44)¹⁸. Diferentemente do que sugere Pierre Guenancia¹⁹, a humanidade é cobrada a pensar a origem daquilo que ela constata, no entanto, a investigação das causas finais, isto é, os motivos pelos quais Deus escolheu fazer assim e não de outra maneira, não possui serventia alguma para nós. De resto, ela nos é inacessível por natureza. Aliás, se isso nos livra de alguma cobrança ao caráter racional de nossas investigações, é na medida mesma que justificamos a ilegitimidade dessa pesquisa, ou seja, que reconhecemos a impossibilidade de realizar qualquer julgamento certo sobre suas razões ou motivações. Neste ponto, Descartes radicaliza o poder criador de modo que torna a finalidade da ação divina necessariamente impenetrável à razão humana. É preciso admitir, portanto, que não há para mim qualquer possibilidade de compreender a razão para as coisas serem.

O segundo argumento, da harmonia universal, recusa avaliar a obra divina de perspectivas particulares, apontando para a necessidade de considerar a criação a partir de sua universalidade, a obra como um todo, ou seja, pela unidade da criação. Enfim, não em relação a mim, mas em relação à totalidade do que é, nas palavras de Descartes, “não devemos considerar uma só criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas, em geral, todas em conjunto” (A.T., IX-I, MM, p. 44)²⁰. Pois, a mesma coisa que pode nos parecer imperfeita se considerada isoladamente, “se encontra muito perfeita em

¹⁶ “Sans pouvoir comprendre pour quelle raison ni comment Dieu les a produit”.

¹⁷ “Je n’ai plus de peine à reconnaître qu’il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit”.

¹⁸ “Tout ce genre de causes, qu’on a coutume de tirer de la fin, n’est d’aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu”.

¹⁹ Ver GUENANCIA, Pierre. *Lire Descartes*. Página 204. “O homem não é cobrado de pensar a origem do que ele não faz senão constatar. (...) É suficiente ao homem saber que (...) não pertence a um entendimento finito sondar os fins de um entendimento infinito”.

²⁰ “Qu’on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu’on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble”.

sua natureza se considerada como parte de todo este universo” (A.T., IX-I, MM, p. 44)²¹. Na verdade, este argumento consiste na afirmação de que as nossas percepções devem se fundamentar na evidência da existência de Deus. Numa palavra, a metafísica apresenta a teodiceia como o princípio que deve conduzir a reflexão e, então, para justificar o que quer que seja é necessário considerar a natureza da criação divina. Devemos conduzir a nossa atenção para a totalidade da criação enquanto causa única de todas as coisas que existem e não pensar em cada efeito particular como se cada um tivesse uma motivação diferente ou até mesmo que a criação tivesse como finalidade somente a perfeição humana, pois somos “colocados no mundo como fazendo parte da universalidade de todos os seres” (A.T., IX-I, MM, p. 44)²². Somos incapazes de invalidar a perfeição da criação divina por meio de apreciações que considerem a obra apenas por suas partes.

Sendo assim, ainda que não possamos conhecer as causas finais de tudo o que é ou pode ser, o que nos torna incompreensível a razão de existência das coisas, devemos remetê-las à sua causa única. Desta maneira, o conhecimento claro e distinto de Deus e seus atributos, pelos quais tudo criou, nos permite inferir a necessidade de que a universalidade dos seres seja perfeita independente de qual for a motivação para ser, visto que a perfeição e a veracidade constituem a essência do ato pelo qual tudo veio a ser. Logo, caberia ao humano somente reconhecer os seus limites e conciliar os erros, que dele provêm, com a perfeição do mundo criado por Deus. Enfim, o universo é necessariamente perfeito porque causado por Deus e, portanto, o erro deve, de algum modo, ter a sua perfeição nesse mundo, ainda que possa ser uma falha ou imperfeição em relação ao sujeito. Mais ainda, é possível que algo que pareça muito imperfeito considerado em si mesmo, possa contribuir para a perfeição de todo o universo. Posso não compreender a razão de ser das coisas, mas sei que estas são boas. Isso implica que podem existir erros e imperfeições nas partes sem que possamos culpabilizar Deus por suas naturezas. Os argumentos de teodiceia, portanto, são mais fortes por serem primeiros logicamente e, assim, determinam as razões que decorrem de tal maneira que as outras razões não podem contrariá-los por princípio²³. Na verdade, o que Descartes propõe é não mais pensar a criação a partir das coisas criadas, mas pensar as coisas criadas a partir da criação.

²¹ “Se rencontre très-parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cet Universe”.

²² “J’existe et suis placé dans le monde, comme faisant partie de l’universalité de tous les êtres”.

²³ “Após ter conhecido que Deus existe e é o autor de tudo o que é ou que pode ser, nós seguimos sem dúvida o melhor método que dispomos para descobrir a verdade se, do conhecimento que nós temos de sua natureza, nós passamos à explicação das coisas que ele criou, (...) isto é, que conheçamos os efeitos por suas causas”. [“Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu’il est l’auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont se puisse servir pour découvrir la vérité, si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l’explication des choses qu’il a créées, (...) c’est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes”] (A.T., IX-2, PF, p. 35).

No entanto, para além da desproporção entre finito e infinito, em que as partes não só não podem invalidar o todo, mas também podem ser condições para uma harmonia da universalidade, há ainda uma questão a ser feita, por que não podemos conhecer as causas finais? O que há na natureza infinita deste soberano ser que impossibilita o acesso da razão e o torna não suscetível de compreensão? Qual é o elemento da criação divina que, por assim dizer, excede a racionalidade? Afinal, esta “recusa sistemática de perseguir a descoberta das causas finais”, como afirma Gilson (2013, p. 232), é “o argumento cartesiano por excelência”. Mas, então, em que consiste este argumento?

1.2. LIVRE CRIAÇÃO DAS VERDADES ETERNAS

A reflexão sobre essas perguntas nos conduz à inédita tese cartesiana da livre criação das verdades eternas. Expressa pela primeira vez em carta para Mersenne em 15 de abril de 1630, embora não possua uma exposição explicitamente bem desenvolvida em suas principais obras, entretanto, é apresentada em diversas cartas até 1649, além de aparecer nas respostas às objeções publicadas com as *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*. A tese da livre criação das verdades eternas consiste, sobretudo, na afirmação de que tudo que existe, e todas as verdades que reconhecemos serem as mais necessárias, é dependente e criado através da mais profunda liberdade que o ser humano pode pensar, a saber, a liberdade divina.

As interpretações desta tese, por vezes, divergem fortemente e determinam a compreensão da filosofia de Descartes no tocante à conformidade desta com as outras teses de seu pensamento. Considerada por Alquié (1966, p. 90-92) como “a chave de toda a sua metafísica”, a tese da livre criação das verdades eternas tem possibilitado tanto leituras que entendem que suas implicações impossibilitam “presumir que o que nós determinamos ser necessário logicamente coincide com as condições últimas da realidade ou da verdade” (FRANKFURT, 1977, p. 45) e, antes, revela a “característica contingente de nossa mente” (FRANKFURT, 1977, p. 44); quanto que a liberdade divina institui a estrutura lógica da razão humana de modo que toda a realidade a ela se conforma (GLEIZER, 1999, p. 197). De qualquer maneira, tal concepção nos parece indispensável para a compreensão do fundamento metafísico da filosofia cartesiana na medida em que ela coloca questões que parecem ser incontornáveis: como podemos fundamentar as certezas que julgamos serem as mais necessárias na absoluta liberdade do ato divino? Ou antes, o que compreendo pela ideia de Deus? De que maneira todas as coisas dependem de seu ser? Por que é livre e em que consiste sua liberdade? Por fim, como os seres são necessários se dependem da liberdade divina?

Pelo nome de Deus eu entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo e todas as coisas que são (...) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente eu as considero, menos eu me persuado que essa ideia possa tirar sua origem somente de mim. E, por consequência, é preciso concluir necessariamente, de tudo o que eu disse antes, que Deus existe. (...) Eu não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por qualquer substância que fosse verdadeiramente infinita (A.T., IX-1, MM, p. 35-6)²⁴.

Deus é o “ser soberanamente perfeito e infinito” (A.T., IX-1, MM, p. 36)²⁵, esta é sua essência. Aliás, como ser perfeito, possui todas as qualidades concebíveis de maneira que, como absolutamente infinito, são inesgotáveis em tal extensão que não pode e não há qualquer limite nele; perfeição e infinitude que, implicando-se mutuamente, não se separam no ser divino. Este ser é absolutamente e “atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui” (A.T., IX-1, MM, p. 37)²⁶, pois se lhe faltasse algo ou algo fosse nele em potência, isto é, algo que de certa maneira não é, não o seria infinito e, menos ainda, perfeito em ato²⁷. Então, se nada lhe falta e nenhum limite pode ser estabelecido nele, é necessário que seja uma atualidade no sentido de unidade indivisível de um ato eternamente presente, do qual tudo o que existe depende e que, ao mesmo tempo, não é causado por nada, numa palavra, é independente²⁸. Pois, se dependesse de algo para existir, ou que algo não dependesse de si, é claro que lhe faltaria alguma perfeição e este não poderia ser chamado de eterno ou onipotente, etc. Por este motivo é forçoso concluir que Deus é a causa de si mesmo, não no sentido de dar a si a sua própria existência como se houvesse diferentes momentos temporais em seu ser, mas somente que ele existe de toda a eternidade por si mesmo²⁹, pois “o

²⁴ “Par le nom de Dieu j’entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute conaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (...) ont été créés et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminens, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l’idée que j’en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j’ai dit auparavant, que Dieu existe; car, encore que l’idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n’aurais pas néanmoins l’idée d’une substance infinie, moi que suis un être fini, si elle n’avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie”.

²⁵ “Cet être souverainement parfait et infini”.

²⁶ “Je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu’il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu’il possède”.

²⁷ “É impossível que não tenha atualmente todas as perfeições” [“Il est impossible qu’elle n’ait pas actuellement toutes les perfections”] (A.T., IX-1, 4^aR, p. 186).

²⁸ “Há um poder tão grande e tão inesgotável que não há jamais a necessidade de qualquer ajuda para existir, e que não tem ainda necessidade agora de ser conservado e, assim, que seja em alguma maneira a causa de si mesmo” [“Il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu’elle n’ait jamais eu besoin d’aucun secours pour exister, et qui n’en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même”] (A.T., IX-1, p. 86); “o poder inesgotável de Deus é a causa ou a razão pela qual ele não tem necessidade de causa” [“La puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n’a pas besoin de cause”] (A.T., IX-1, 4^aR, p. 182).

²⁹ “Deus não é a causa eficiente de si mesmo, visto que é da natureza da causa eficiente ser diferente de seu efeito” [“Dieu n’est pas la cause efficiente de soi-même, parce qu’il est de la nature de la cause efficiente d’être différente

que pode existir por sua própria força, existe sempre. Assim, nós conhecemos que a existência necessária está contida na ideia de um ser soberanamente poderoso, não por uma ficção do espírito, mas porque existir pertence à verdadeira e imutável natureza de tal ser” (A.T., IX-1, 1ªR, p. 94)³⁰. Desta maneira, Deus é causa de sua existência pela sua própria onipotência, ou seja, o seu infinito poder é também o seu ser.

A ação divina, criadora das verdades eternas, segundo Descartes, pressupõe o princípio da simplicidade divina: Deus possui os atributos de modo infinito e absolutamente conjugados sem que se limitem relativamente, “em Deus, querer e conhecer não são senão uma e única coisa, de modo que, por ele querer uma coisa, ele a conhece, e apenas por isso mesmo esta coisa é verdadeira”³¹. Desta maneira, trata-se da causa pela qual todas as verdades foram criadas, dependendo “somente da vontade de Deus que, como um soberano legislador, as ordenou e estabeleceu de toda a eternidade” (A.T., IX-1, 6ªR, p. 236)³². Não se pode estabelecer, portanto, um limite entre os atributos que constituem a natureza divina sem que isto não o diminua e, conseqüentemente, destrua o seu ser. O que nos permite distinguir diferentes atributos na infinitude da essência de Deus é mera distinção conceitual ou racional para que possamos usar “diferentes conceitos para nos referir a coisas essencialmente conectadas (ou inseparáveis) ou a uma única coisa. (...) Nesse sentido, ainda que concebamos Deus de diversas maneiras, cada uma dessas maneiras é na verdade ela mesma e todas as outras simultaneamente” (ROCHA, 2016, p. 39).

Pois todos conhecem suficientemente a distinção que há entre esses modos de falar de Deus, dos quais a Escritura se serve ordinariamente, que estão acomodados à capacidade do vulgar e que contêm alguma verdade, ainda que seja na medida em que se dirigem aos homens, e aquelas que exprimem uma verdade mais simples e mais

de son effect”] (A.T. IX-1, 4ªR, p. 187); “Assim, ainda que Deus tenha sempre sido, no entanto, porque é ele mesmo que se conserva, e parece que se pode dizer propriamente que é causa de si mesmo. Contudo, é necessário observar que eu não pretendo falar aqui de uma conservação que se faça por alguma influência real e positiva da causa eficiente, mas que eu pretendo somente falar que a essência de Deus é tal que é impossível que ele não seja ou não exista sempre” [Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c’est lui-même qui en effect se conserve, il semble qu’assez proprement, il peut être dit et appelé la cause de soi-même. Toutesfois il faut remarquer que je n’entens pas ici parler d’une conservation qui se fasse par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente, mais que j’entens seulement l’essence de Dieu est telle, qu’il est impossible qu’il ne soit ou n’existe pas toujours”] (A.T., IX-1, 1ªR, p. 87);

³⁰ “Ce qui peut exister par sa propre force, existe toujours; e ainsi nous connaissons que l’existence nécessaire est contenue dans l’idée d’un être souverainement puissant, non par aucune fiction de l’entendement, mais pour ce qu’il appartient à la vraie et immuable nature d’un tel être, d’exister”.

³¹ “Car en Dieu ce n’est qu’un de vouloir et de connaître; de sorte que par cela même qu’il veut une chose il la connaît, et par cela même seulement cette chose est vraie”. Carta ao Mersenne de 6 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 936.

³² “Seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité”.

pura e que não mudam de natureza, embora não sejam a eles direcionadas; destes nos devemos servir ao filosofar (A.T., IX-1, 2ªR, p. 112)³³.

Ao propor elevar o discurso sobre Deus ao nível filosófico, Descartes quer considerar a natureza divina simplesmente por ela mesma sem que seja analisada segundo maneiras de pensar impregnadas de limitações humanas. Ora, não podemos fazer qualquer distinção ou atribuir prioridade a quaisquer propriedades que somos capazes de reconhecer como sendo pertencentes em Deus. Não há distinção real em seu ser, pois “não observamos limites em suas perfeições, como também estamos muito assegurados de que não as pode haver” (A.T., IX-2, PF, p. 37)³⁴, e isso de maneira inteiramente atual e positiva (A.T., IX-1, 4ªR, p. 179). Porém, fazemos tais distinções conceituais porque este é o nosso modo de pensar, é uma maneira de acomodar a imensidão deste ser à limitada capacidade que temos de conhecer.

Repugna que a vontade de Deus não tenha sido de toda eternidade indiferente a todas as coisas que são feitas ou que jamais serão, não tendo qualquer ideia que represente o bem ou o verdadeiro (...) que se possa fingir ter sido objeto do entendimento divino antes que sua natureza tenha sido constituída como tal pela determinação de sua vontade (A.T., IX-1, 6ªR, p. 232-233)³⁵.

A vontade divina não é, portanto, estrangeira à inteligência, mas faz corpo com ela (LAPORTE, 1945, p. 285). Sendo assim, não pode haver prioridade ou hierarquia de nenhuma faculdade em suas ações. Descartes sabe como ninguém que “o conceito de liberdade contém a exigência de uma autonomia absoluta, que um ato livre fosse uma produção inteiramente nova em que o germe não poderia estar contido num estado anterior do mundo e que, por consequência, liberdade e criação não fazem senão um” (SARTRE, 1947, p. 306). Por conseguinte, não há nada que possa supor preceder a própria ação criadora. Não pode haver virtualidades ou ideias no entendimento divino que antecedam sua ação, visto que “é uma

³³ “Car tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée; desquelles cachun doit user en philosopant”.

³⁴ “... Afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir”.

³⁵ “Repugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se seront jamais, n'y ayant aucune idée qui represente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut mettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constitué telle par la détermination de sa volonté”. Ainda que afirme a unidade da ação divina de modo que não se pode separar seus atributos por nenhum tipo de distinção, Descartes privilegia a linguagem volitiva para se referir à ação divina, provavelmente para reforçar o caráter livre desta ação e evitar que seja atribuída alguma predominância à supostas ideias ou motivações do entendimento que antecedessem a criação mesma.

mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, *ne quidem ratione*”³⁶. Portanto, se não existem razões, motivos ou ideias que determinem a ação para alguma direção senão por seu próprio querer, então é da essência da ação divina que ela seja “de toda a eternidade indiferente” (A.T., IX-1, 6ªR, p. 232)³⁷. Nesse sentido, a sua liberdade é tão absoluta que, por não haver nada anterior à sua própria vontade criadora ou que não seja senão por ela mesma, consiste na mais genuína arbitrariedade, ou seja, “sempre, por uma mesma e muito simples ação, ele entende, quer e faz tudo, isto é, todas as coisas que são” (A.T., IX-2, PF, p. 35)³⁸.

Deus é essencialmente infinito em ato. Então, não faz sentido dizer que todas as coisas são resultado da escolha divina na medida em que eram as melhores das possibilidades que poderiam existir, pois isso implicaria que essas verdades, por serem as melhores, teriam imposto alguma necessidade para Deus ou que ao menos haveria coisas anteriores à própria criação. Ora, se assim fosse, a natureza mesma de Deus, expressa no ato de criação, seria de alguma maneira dependente daquilo que é considerado o melhor, em outros termos, as verdades teriam algum tipo de predominância sobre a atividade divina e, portanto, sobre o seu ser. Mas, pelo contrário, ao agir, não necessita de nenhuma força exterior ou motivo que preceda seu próprio querer, ou seja, sua vontade é “absolutamente indeterminada” (LAPORTE, 1937, p. 108). Isso significa que a ação pela qual cria tudo o que existe é a tradução da mais profunda liberdade que se possa pensar. Numa palavra, Deus é livre em absoluto, conseqüentemente, é de toda a eternidade indiferente ao que cria por não haver mais razões para escolher fazer algo ao invés de outro. A criação é uma ação pura em que todos os seus atributos infinitos se exercem simultaneamente e coincidem perfeitamente. Como afirma Descartes, o seu querer e o seu conhecer estão absolutamente unidos no único gratuito e espontâneo ato que ele é.

Ao estabelecer as verdades necessárias, não é necessitado a estabelecer pela necessidade da coisa. A necessidade é somente para nosso entendimento, mas de forma alguma é necessitante ou determinante para a vontade divina (BEYSSADE, 1979, p. 102). Por exemplo, “não foi por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo do que desde a eternidade que ele quis criá-lo no tempo. (...) Mas, ao contrário, porque ele quis criar o mundo no tempo é melhor assim do que se ele tivesse sido criado desde a eternidade” (A.T., IX-1, 6ªR,

³⁶ “C’est en Dieu une même chose de vouloir, d’entendre, et de créer, sans que l’un précède l’autre, *ne quidem ratione*”. Carta ao Mersenne de 27 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 938.

³⁷ “Repugne que la volonté de Dieu n’ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses”.

³⁸ “Par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout, c’est-à-dire toutes les choses qui sont en effet”.

p. 233)³⁹. O ato criador exclui a racionalidade como compreendemos, isto é, não é preciso que existam coisas para que se possa agir sobre elas, mas é justamente porque Deus age que elas existem e, então, são passíveis de serem percebidas pela razão humana.

As verdades, afirma Descartes, “eu as compreendo como eternas e imutáveis”⁴⁰. Trata-se de verdades necessárias que são essências criadas e que, por Deus ser o autor de “todas as coisas”⁴¹, “essas verdades são alguma coisa, e, por conseguinte, que Deus é o autor delas”⁴² por causa “eficiente e total”⁴³. Pois a causa é, respectivamente, “exterior e superior a seu efeito, que é colocado ou disposto por ela fora dela, e que o efeito é exterior e inferior à sua causa, dependente e subordinado” (BEYSSADE, 1979, p. 109). Por essa razão, é “certo que ele é o autor tanto da essência quanto da existência das criaturas”⁴⁴ de modo que “dependem inteiramente dele”⁴⁵. Sendo assim, a causa “é causa porque pode existir sem seu efeito, embora o efeito não possa existir sem ela” (BEYSSADE, 1979, p. 109).

As verdades eternas, portanto, não “dependem do entendimento humano” (A.T., IX-1, 6ªR, p. 236)⁴⁶. Quando imagino um triângulo, por exemplo, “o qual é imutável e eterno” (A.T., IX-1, MM, p. 51), percebo imediatamente que ele “não depende de nenhuma maneira de meu espírito” (A.T., IX-1, MM, p. 51)⁴⁷, mas somente que a sua necessidade se revela consequente da liberdade divina que a instaura. Assim, a necessidade destas verdades eternas “tem também um fundamento ontológico distinto da mente humana, não sendo, portanto, uma mera função das características contingentes desta mente” (GLEIZER, p. 197, 1999). Nesse sentido, “a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser, e a única

³⁹ “Ce n’est pas pour avoir veu qu’il était meilleur que le monde fût crée dans le temps que dès l’éternité, qu’il a voulu le créer dans le temps; et il n’a pas voulu que les trois angles d’un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu’il a connu que cela ne se pouvait faire autrement. Mais, au contraire parce qu’il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s’il eut été crée dès l’éternité”.

⁴⁰ “Je les comprends comme éternelles et immuables”. Carta ao Mersenne de 15 de abril de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 934.

⁴¹ “Le seul auteur duquel toutes choses dépendent” Carta ao Mersenne de 6 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 937.

⁴² “Ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu’il en est auteur”. Carta ao Mersenne de 27 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 937.

⁴³ “Je vous réponds que c’est *in eodem genere causae* qu’il a créé toutes choses, c’est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*”. Ibidem.

⁴⁴ “Il est certain qu’il est aussi bien auteur de l’essence comme de l’existence des créatures”. Ibidem.

⁴⁵ “Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures”. Carta ao Mersenne de 15 de abril de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 933.

⁴⁶ “Il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l’entendement humain”.

⁴⁷ “Lorsque j’imagine un triangle, (...) il ne laisse pas d’y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n’ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit”.

de onde procedem todas as coisas”⁴⁸. Apesar de em sua primeira referência às verdades eternas Descartes ater-se especificamente às “verdades matemáticas”⁴⁹, tais essências se estendem a “todo o resto das criaturas”⁵⁰, ou seja, “a doutrina não é, entretanto, limitada a isso. Os exemplos de Descartes indicam que há essências físicas, metafísicas e morais em seu escopo, assim como as matemáticas” (FRANKFURT, 1977, p. 38).

Eis aqui uma dificuldade aparentemente paradoxal, a saber, como as verdades podem ser criadas e eternas ao mesmo tempo? Haveria duas eternidades? A bem verdade, também não faz sentido fazer essa distinção realmente, a indiferença criadora é somente, na nossa limitada maneira de pensar, um “momento lógico” (BEYSSADE, 1979, p. 113), visto que, e isso também vale para a própria autocriação divina, criar e conservar não se distinguem na ação divina, pois, para conservar algo no tempo é necessário a mesma força que para criar todas as vezes do nada, mas como exterior ao tempo – eterno -, ambos não se distinguem em sua ação (A.T., IX-1, MM, p. 39)⁵¹. Aliás, para Descartes, o ato criador “não é, em si mesmo, nem duração e nem existência. Ele é o nada disso tudo, mas não o nada puro e simples visto que é, ao contrário, Deus agindo” (GUEROULT, v. I, 1968, p. 274). Portanto, “a essência interior do tempo não está no criado, está no ato criador que faz com que a coisa dure ou exista” (GUEROULT, v. I, 1968, p. 275). Sendo assim, ainda que logicamente haja um momento da instituição das verdades eternas, “momento da decisão livre e indivisível que instaura a coisa em sua duração” (GUEROULT, v. I, 1968, p. 275), no entanto, assim como o ato divino, nunca houve um momento em que não foram, justamente pela eternidade da indiferença do poder criador.

A absoluta liberdade de indiferença que se encontra em Deus por sua essência infinita é o que constitui a sua onipotência. Portanto, a criação das verdades eternas é inteiramente arbitrária e a onipotência divina é sempre ilimitada em ato – tudo poderia ter sido criado -, sendo a eternidade da verdade fruto de uma atividade profundamente insólita e excepcional⁵².

⁴⁸ “L’existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d’où procèdent toutes les autres”. Carta ao Mersenne de 6 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 936.

⁴⁹ “Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles”. Carta ao Mersenne de 15 de abril de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 933.

⁵⁰ “Aussi bien que tout le reste des créatures”. Ibidem.

⁵¹ “A luz natural nos faz ver claramente que a conservação e a criação não diferem senão em relação a nossa maneira de pensar” [“La lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu’au regard de notre façon de penser”] (A.T., IX-2, PF, p. 39).

⁵² “Você me pergunta também quem necessitou Deus a criar estas verdades; eu digo que ele foi tão livre de fazer com que não fosse verdade que todas as linhas tiradas do centro da circunferência fossem iguais, como de não criar o mundo” [“Vous me demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu’il a été aussi libre de faire qu’il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde”]. Carta ao Mersenne de 27 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 938. Presente também em A.T., I, p. 153.

Esta infinita liberdade na criação das verdades eternas é o que nos permite reconhecer os limites dos julgamentos que podemos fazer legitimamente, pois não há juízos e interpretações claras ao espírito sobre a finalidade da ação divina na medida em que não é possível qualquer compreensão das razões pelas quais Deus faz o que faz, uma vez que, no limite, por não haver motivações que antecedessem o seu próprio agir, não há razão para as coisas serem como tais.

Jamais poderíamos compreender a razão de ser das coisas porque não há finalidade na criação. Desta maneira, Deus nos é incompreensível, ainda que o possamos conhecer, pois “assim como podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar como faríamos com uma árvore, (...) compreender é abraçar pelo pensamento, mas para saber algo basta tocá-lo pelo pensamento”⁵³. Bem mais, a incompreensibilidade não é um aspecto negativo ou um problema que se impõe ao pensamento na afirmação da existência de Deus, mas é a própria manifestação positiva da vontade onipotente (GUEROULT, 1968, p. 35) que implica a existência desta realidade infinita, visto que a incompreensibilidade é a razão formal do infinito (A.T., VII, MM, p. 368), o que me permite inferir a sua necessidade⁵⁴.

A atividade divina, por sua indiferença, implica uma ação que não corresponde à racionalidade humana, mas, pelo contrário, funda uma desproporção que se manifesta na impossibilidade de qualquer compreensão do momento criador. Dizer que Deus não age de maneira racional significa somente que ele age “de maneira suprrracional. Ele age então de maneira irracional? Sim, se se entende por isso que a razão não intervém de nenhum modo na ação divina” (GILSON, 2013, p. 234). A ação divina não é inferior à razão, mas “é infinitamente superior às regras da razão” (GILSON, 2013, p. 234), exclui qualquer objeto e até mesmo qualquer regra lógica que precedessem ou determinassem no momento do ato criador que constitui sua liberdade. Tanto as coisas quanto as verdades lógicas que permitem conhecê-las somente existem pelo próprio ato divino que as instauram no mundo criado, mas que, todavia, não era necessitado a se valer delas em sua ação.

A racionalidade humana é estruturada segundo os princípios lógicos, como, por exemplo, que “não se faria qualquer coisa do nada” ou então que “é impossível que uma mesma

⁵³ “De même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l’embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n’excédât point la grandeur de nos bras: car comprendre, c’est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée”. Carta ao Mersenne de 27 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 938.

⁵⁴ “O infinito, enquanto infinito, não é a verdade compreendida, mas que, no entanto, é entendida. Pois, entender claramente que uma coisa seja tal que não se possa encontrar o limite é claramente entender que ela é infinita. (...) E não há nada que eu nomeie propriamente infinito senão o que de todas as partes eu não encontro limites, o qual somente Deus é infinito” [L’infini, en tant que l’infini, n’est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu; car, entendre clairement et distinctement qu’une chose soit telle qu’on ne puisse y rencontrer de limites, c’est clairement entendre qu’elle est infinie. (...) Et il n’y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini”] (A.T., IX-1, 1ªR, p. 89).

coisa seja e não seja”. Esses princípios Descartes considera como “verdades eternas que têm sua sede em nosso pensamento”, não são “coisas que estão fora de nosso pensamento” (A.T., IX-2, PF, p. 46)⁵⁵. No entanto, nos valem desses princípios para conhecer e compreender as coisas que se apresentam a nós. Deus não fora determinado a se valer deles em sua ação criadora, contudo, fez com que a disposição lógica da razão permitisse de direito reconhecer a necessidade ou as condições da realidade que, por sua vez, se conformam ao meu pensamento configurado desta maneira (GLEIZER, 1999, p. 197).

Se as ações humanas se fazem no plano do criado com a natureza das coisas já estabelecidas, ela supõe, como seu ideal de atividade livre, a liberdade divina, ou seja, “uma consciência sem obstáculo: esta consciência, é o Deus criando as normas e as verdades” (ALQUIÉ, 1966, p. 107). Neste sentido, sua incompreensibilidade, como apresenta Alquié, não é somente por sua transcendência e pela inacessibilidade de seus fins, mas pela realização da “síntese de dois contraditórios, do que, para o homem, é situação e do que, para o homem, é escolha. (...) Descartes não subordina a sabedoria de Deus ao seu poder, ele os declara idênticos” (ALQUIÉ, 1966, p. 107).

Esses princípios da tese da livre criação das verdades eternas expostos até o presente momento, a saber, a simplicidade e a indiferença divina, bem como sua incompreensibilidade para os humanos, são pressupostos que provocam questionamentos sobre a possibilidade de conhecimento para o pensamento cartesiano. Com efeito, ao estabelecer que as certezas indubitáveis reconhecidas pelo nosso intelecto têm como fundamento a absoluta arbitrariedade dos decretos divinos, abre-se a possibilidade para a consideração de que se dissolveu toda a necessidade do mundo. Afinal, seria possível haver conhecimento verdadeiramente certo e necessário acerca das coisas se há um descompasso entre as necessidades lógicas que inclinam naturalmente a mente humana e a onipotência indiferente de Deus que não requer qualquer racionalidade e a excede essencialmente? Ou ainda, se as verdades necessárias são criadas a partir da liberdade e estão subordinadas à ação divina, que não possui restrições para agir, isto é, tudo lhe é absolutamente possível, qual é a garantia de que Deus não possa mudar e estabelecer outras verdades diferentes, assim como um rei pode estabelecer outras leis para o seu reino quando bem lhe aprouver?

Essas interrogações decorrem da consideração de que “uma inteira indiferença em Deus é prova de sua onipotência” (A.T., IX-1, 6ªR, p. 233)⁵⁶ e essa “potência de Deus não pode

⁵⁵ “Vérité éternelle qui a son siège en notre pensée, (...) ce sont seulement des vérités, et non des choses qui soient hors de notre pensée”.

⁵⁶ “Une entière indifférence en Dieu est une preuve très-grande de sa toute-puissance”.

ter nenhum limite” (A.T., IV, C, p. 118)⁵⁷. Assim sendo, as verdades que nós julgamos necessárias não seriam elas mesmas suscetíveis de serem derogadas pelo poder criador? Se a resposta for negativa, então se pode pensar que Deus não é tão poderoso assim e, menos ainda, não é infinito por haver coisas que lhe são impossíveis. Ora, se seu ser é a sua onipotência manifesta na criação indiferente, então, se não pudesse mudar as verdades que criou, não seria o que é e, conseqüentemente, não existiria. Por outro lado, se a resposta for positiva, então se pode supor que não existem verdades que sejam seguramente eternas porque Deus as pode mudar quando assim o desejar, portanto, viveríamos à mercê da liberdade deste soberano ser e não poderíamos ter qualquer conhecimento seguro, visto que poderíamos vir a nos enganar mesmo nas coisas que reconhecemos a mais inteira necessidade.

Vão vos dizer que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é preciso responder que sim, se sua vontade pode mudar. – Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. – E eu julgo o mesmo de Deus. – Mas sua vontade é livre. – Sim, mas sua potência é incompreensível; e, geralmente, podemos assegurar que Deus pode fazer tudo o que nós podemos compreender, mas não que ele não possa fazer o que nós não podemos compreender; pois, seria temerário pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto seu poder⁵⁸.

Neste diálogo hipotético criado por Descartes, a questão debatida com Mersenne é sobre a possibilidade de mudança das verdades estabelecidas. Sendo assim, o argumento utilizado é que as verdades mudam somente se a ação divina puder mudar. Desta maneira, há um vínculo necessário entre o decreto de Deus e a verdade estabelecida de modo que seria impossível que as verdades mudassem sem que o ato divino também mudasse, ou seja, as verdades são o próprio Deus agindo. Não podemos, portanto, supor que os decretos divinos sejam dissociados das verdades no sentido em que se poderia conjecturar que ele tivesse estabelecido desde a eternidade que em algum momento poderiam ser outras. Isso só seria possível, diz Descartes, se a vontade divina pudesse ser outra. Mas compreendemos que tanto a ação divina quanto as verdades são “eternas e imutáveis”⁵⁹.

⁵⁷ “La puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes”.

⁵⁸ “On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu’il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d’étendue que sa puissance”. Carta ao Mersenne de 15 de abril de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 934. Também em A.T., I, p. 145.

⁵⁹ Na conversação com Burman, Descartes afirma que em relação “à moral e à religião prevaleceu a opinião de que Deus pode mudar em razão das orações dos homens; nenhum homem, com efeito, oraria se soubesse ou se se persuadisse de que Deus é imutável”, mas, neste âmbito, para “reduzir a dificuldade”, seria preciso admitir que Deus “de toda a eternidade decretou a me conceder ou não o que lhe peço”, mas isso só poderia ser aceito de um

Contudo, ainda assim se poderia objetar que a ação divina é livre e, por consequência, poderia fazer diferente. Então, Descartes assegura que é justamente esta tentativa de se situar no momento da criação livre o que nos é incompreensível, tanto por não podermos compreender como a liberdade e a eternidade são inseparáveis nesta ação, quanto por não podermos imaginar o absoluto infinito das possibilidades do que poderia ser, então nós apenas asseguramos o que compreendemos como possível e nos abstermos de nos referir ao que poderia ter sido possível, pois isso é impensável para nós, dada a infinita onipotência divina que poderia ter feito até mesmo o inimaginável. Trata-se da referência aos diferentes planos argumentativos, o que compreendemos é o que fora, de fato, criado pela vontade de Deus, mas o que não compreendemos e o que nos impõe um limite é o momento da criação em que há pleno predomínio da liberdade e, portanto, do mais profundo vazio para a mente humana em que a nulidade de conteúdo se apresenta para nós inteiramente insignificante.

Em conversação com Burman, Descartes é questionado acerca da suscetibilidade de mudança dos decretos divinos, para o qual ele responde que “tudo o que está em Deus não é realmente diferente de Deus, bem ao contrário, é sempre o próprio Deus. No que diz respeito aos decretos de Deus já efetuados, Deus é totalmente *imutável*, e metafisicamente isto não pode ser concebido de outro modo”⁶⁰. A solução perpassa, portanto, pela não diferenciação do que está presente no ser de Deus, isto é, devemos considerar Deus em sua simplicidade e unidade absoluta. Pois, se a ação divina é “única”, então o querer, o ver e o fazer a verdade são uma mesma coisa. Se a criação de todas as coisas através dessa única ação é a “mesma”, então ela é imutável. Consequentemente, as coisas decretadas por Deus não podem ser diferentes, a mudança é “impossível”.

Deus e sua vontade criadora são eternos e imutáveis de modo que não se pode mudar as verdades que foram estabelecidas ou que são desde sempre por sua própria ação. Na unidade

“ponto de vista da moral”, pois “do ponto de vista da metafísica não se pode pensar outra coisa senão a total imutabilidade de Deus”. É bem claro que Descartes tem a imutabilidade divina como um princípio inviolável na sua metafísica. Sendo assim, a sua exposição sobre a moral e a religião acerca das orações ou pedidos de mudanças nas vidas humanas através da ação divina parece, a primeira vista, somente uma tentativa de amenizar a sua tese diante de possíveis desafios sobre assuntos de teologia, dada sua preocupação com as disputas e perseguições religiosas da época, de modo a manter a tese metafísica da imutabilidade e eternidade da criação divina. Haveria, portanto, duas maneiras de se referir à liberdade divina, a saber, a moral ou religiosa, adequada à capacidade do vulgar, na qual de certa forma é permitida a mudança divina, e a metafísica, maneira filosófica de abordar o ato divino e mais racional ou adequado à verdade, na qual, de maneira oposta, a mudança é absolutamente impossível e, assim, não se poderia cogitar outras possibilidades para o ato divino. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Página 1384.

⁶⁰ “Tout ce qui est en Dieu n’est pas réellement différent de Dieu, bien mieux, c’est Dieu lui-même. Pour ce qui est des décrets de Dieu déjà effectués, Dieu, en ce qui les concerne, est tout à fait immuable, et, métaphysiquement cela ne peut être conçu d’une autre manière”. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1383. *Entretien avec Burman*. Na versão latina está em A.T., V, p. 166. Grifo nosso.

do ato criador, a liberdade e a imutabilidade são inseparáveis e sua incompreensibilidade não é um problema para a necessidade das verdades, pois, ainda que tenha feito tudo livremente, as fez necessariamente. A necessidade das essências apoia-se na imutabilidade e na veracidade de Deus. A primeira não permite que sejam criadas outras verdades em detrimento dessas que existem atualmente desde a eternidade, em outras palavras, garante a permanência dos decretos divinos pelos quais as verdades vieram a ser. A segunda não permite que o engano, ou seja, fazer com que as percepções evidentes do verdadeiro não o sejam em algum momento, é sabido ser uma imperfeição e que, portanto, não pode ser da natureza divina. Ora, o Deus eterno e veraz, ao garantir a correspondência de uma ideia clara e distinta no meu pensamento com a necessidade própria da coisa e que esta verdade seja sempre a mesma, permite superar a desunião abismal entre razão e criação.

Não consideramos como marca de impotência que alguém não possa fazer o que não concebemos como possível, mas somente que não possa fazer uma coisa entre aquelas que percebemos distintamente como possíveis. Ora, vemos que é possível dividir o átomo, visto que o supomos extenso, pelo que, ao julgarmos que ele não pode ser dividido por Deus, julgaremos que Deus não pode fazer uma coisa que percebemos como possível. Não vemos da mesma maneira que se possa fazer que o que foi feito não tenha sido feito; pelo contrário, vemos que isso não pode ser feito de modo algum, e que, por consequência, não há qualquer defeito no poder de Deus por não o fazer⁶¹.

Impotente é aquele que não faz o que é possível. O que é possível é o que fora, de fato, criado por Deus como tal. O impossível, inversamente, é o que Deus não quis que fosse possível, ou seja, aquilo que não é ou que não pode ser, não pode caracterizar um defeito para a onipotência do soberano ser. Notemos que Descartes claramente relaciona as impossibilidades para a minha compreensão como impossibilidades para o Deus criador, de modo que indica haver correspondência entre aquilo que é logicamente impossível para mim com aquilo que é impossível para o próprio fazer divino. Ele alude à imutabilidade - pois uma verdade não pode deixar de ser - como aquilo cuja mudança é impossível para Deus e, sendo impossível, não há limitações que possam restringir sua potência. Além do mais, negar o que foi feito, isto é, fazer de maneira que o que é não seja, é orientar-se para o nada, o que é absurdo para o soberano ser.

⁶¹ “Nous ne considérons pas comme marque d’impuissance que quelqu’un ne puisse pas faire ce que nous ne concevons pas comme possible, mais seulement qu’il ne puisse pas faire une chose parmi celles que nous percevons distinctement comme possibles. Or, nous voyons qu’il est possible de diviser l’atome puisque nous le supposons étendu; par suite, en jugeant qu’il ne peut pas être divisé par Dieu, nous jugerons que Dieu ne peut pas faire une chose que nous percevons comme possible. Nous ne voyons pas de la même manière qu’il peut se faire que ce qui a été fait n’ait pas été fait; au contraire, nous voyons que cela ne peut pas se faire du tout, et qu’en conséquence, il n’y a aucun défaut de puissance en Dieu parce qu’il ne le fait point”. Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1316. Em latim, está presente também em A.T., V, p. 272.

Deus exclui o nada. Disso resulta que tudo o que envolve o nada é uma impossibilidade absoluta. Assim, é absolutamente impossível que Deus não seja; que ele seja enganador; que ele possa derrogar o princípio de causalidade; (...) Com efeito, Deus não pode não ser, visto que ele se define pelo ser que faz sua onipotência (GUEROULT, 1968, p. 26).

A caracterização da mutabilidade dos decretos divinos como impossível implica aquilo que Guérout⁶² denomina de impossibilidades absolutas, tudo o que, de alguma maneira, limitaria o seu ser. Essas impossibilidades dizem respeito à própria natureza de Deus. Assim, a eternidade do ato divino ou a qualidade de existir necessariamente, por exemplo, são verdades necessárias e compõem também o seu próprio ser, o que, aliás, implicaria de antemão que ao menos essas verdades fossem necessárias. Afinal, se a sua existência não fosse necessária, “seria para o Ser infinito se negar a si mesmo. (...) Se ele pudesse não ser, nós não teríamos mais qualquer razão de crer que ele é” (LAPORTE, 1937, p. 110).

Estas impossibilidades não constituem, contudo, uma subtração ao poder de Deus, mas, pelo contrário, é certa manifestação negativa (GUEROULT, 1968, p. 35) da própria vontade onipotente para nós. Dessa manifestação da natureza divina é que se deriva a imutabilidade que torna impossível mudar as verdades que ele livremente instituiu, pois, “uma vontade que se corrige é uma vontade inconstante afetada por um defeito (*defectus*) e, por consequência, imperfeita e limitada” (GUEROULT, 1968, p. 29). Tendo criado algo, é sempre necessário por ter sido desde a eternidade. A liberdade criadora, em que absolutamente tudo era possível constitui apenas o momento da criação. As verdades necessárias, por assim dizer, passaram à necessidade pela absoluta indiferença de Deus. Essas mantêm uma relação intrínseca com aquilo que a causou na medida em que sua existência não depende de si⁶³.

Assim, a absoluta liberdade criadora, que inventa as essências e a própria racionalidade, “não tem outro limite senão ela mesma e sua fidelidade a ela mesma, tal é, para Descartes, a prerrogativa divina” (SARTRE, 1947, p. 307). Em Deus, a indiferença torna-se necessidade, ou antes, não se separam no ser divino. Tudo o que depende dele é imutável. O poder criador é incompreensível por ser inteiramente gratuito, mas a criatura não dispõe da mesma característica. Deus era livre para criar qualquer coisa – inclusive o inimaginável –,

⁶² Ver Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, a partir da página 26.

⁶³ “Eu não penso, na verdade, que as essências das coisas, e estas verdades matemáticas que se pode conhecer acerca delas, sejam independentes de Deus, mas, no entanto, penso que, porque Deus as quis assim e que ele assim as dispôs, elas são imutáveis e eternas. Ora, que isto vos pareça duro ou não, me importa muito pouco; para mim, é suficiente que seja verdadeiro” [“Je ne pense pas à la vérité que les essences des choses, et ces vérités mathématiques que l'on en peut connaître, soient indépendantes de Dieu, mais néanmoins je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles; or, que cela vous semble dur ou non, il m'importe fort peu; pour moi il me suffit que cela soit véritable”]. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 501. Quintas Respostas.

momento no qual Descartes sempre evita impor limitações. Ora, é justamente para não afetar de limitações o momento criador que ele não estabelece impossibilidades para a liberdade divina. Todavia, meu entendimento concebe somente o mundo que fora criado desta absoluta liberdade. Sendo assim, com a natureza de tudo que existe já estabelecida, pode-se perceber as impossibilidades, que são, na verdade, tudo aquilo que Deus não criou ou não quis que fosse possível de uma vez por todas.

O que há é uma razão voltada para as essências eternas, não para aquilo que poderia ser, mas não é – tal é a presunção de uma razão que se exerce ilegítimamente. “Deus faz tudo em uma ação única. Mas essas coisas são desconhecidas por nossos raciocínios, e não devemos jamais nos vangloriar, nem nos permitir submeter a natureza e as operações de Deus à nossa razão”⁶⁴. O momento criador, no exercício de seu poder infinito de criação absolutamente livre, extrapola o modo como nosso entendimento está disposto, pois a razão humana é estruturada pelos princípios lógicos, aos quais Deus não pode ser submetido ou regrado em sua ação, visto que é o próprio princípio de não-contradição que limita nosso entendimento, não sendo possível compreender a coexistência de atributos contraditórios como verdadeiros simultaneamente. Nosso entendimento não é capaz de impor razoavelmente limites ou condições àquilo que não se restringe à nossa maneira de pensar, a profunda indiferença criadora. Contudo, é inegável que há, de certa maneira, uma tensão entre a necessidade de que certas coisas sejam impossíveis para Deus e a sua potência infinita que não possui restrições, razão de tão diversas interpretações.

A dificuldade consiste precisamente na coexistência desses pares opostos, a saber, liberdade e necessidade, onipotência e imutabilidade, possível e impossível, criação e eternidade. Se esses termos são exclusivos segundo a nossa estrutura cognitiva, então todo esforço de compreensão tende a priorizar ou tomar partido por algum deles, resultando, portanto, em interpretações dicotômicas: as essências são contingentes ou as essências são necessárias; tudo é possível ou há o impossível. Para sobrelevar-se a essas disputas é necessário, como sempre nos adverte Descartes, que a razão pense esse soberano ser mais dignamente, isto é, que só lhe atribua o que propriamente é, evitando uma projeção em Deus da natureza humana⁶⁵. Logo, devemos ter em mente que, embora façamos essas distinções com a finalidade

⁶⁴ “Dieu fait tout dans une action unique. Mais ces choses sont inconnaissables par nos raisonnements, et nous ne devons jamais nous passer, ni nous permettre de soumettre la nature et les opérations de Dieu à notre raison”. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1383. *Entretien avec Burman*. Na versão latina está em A.T., V, p. 166.

⁶⁵ “Se nós o concebemos de outra maneira, isso provém do fato que consideramos Deus como um homem, que faz tudo como nós, por ações múltiplas e diversas. Mas se prestarmos atenção à natureza de Deus, veremos que não podemos compreendê-lo de outra forma senão como fazendo tudo por uma única ação” [Que nous le concevions

de aproximar ao máximo nossa compreensão desta realidade ulterior que excede infinitamente nossa capacidade intelectual, o momento da livre ação criadora não pode ser completamente submetido ao modo como conduzimos nosso pensamento, pois trata-se da própria causa do sujeito e que, portanto, é superior ao seu efeito e independente dele. O enigma que Descartes nos revela é que sabemos que Deus possui necessariamente esses atributos opostos, conseqüentemente, não devemos ser desonestos nem com Deus e nem com nossa própria racionalidade. Para pensar Deus em sua unidade e completude seria necessário que o pensamento humano se despisse de sua própria estrutura lógica. Como pensar o impensável?

Pois, ainda que Deus seja indiferente em relação a tudo, ele decretou, no entanto, necessariamente, visto que ele quis necessariamente o melhor, ainda que tenha feito o melhor por sua própria vontade; não seria preciso separar aqui necessidade e indiferença nos decretos de Deus, e embora tenha agido de uma maneira muito indiferente, ele, entretanto, agiu de uma maneira muito necessária. (...) [Há] uma distinção mental entre os decretos de Deus e Deus mesmo, mas não uma distinção real⁶⁶.

Descartes nos adverte com insistência que, realmente, essas oposições não se excluem mutuamente na natureza divina, mas estão essencialmente unidas. Não é preciso separar a necessidade da indiferença porque a liberdade divina cria necessariamente o melhor por sua própria indiferença, de modo que o seu ato livre, ao criar as verdades necessárias, escapa à toda limitação por nenhuma verdade ser necessitante ou que não seja por seu próprio querer, sem que isso, por sua vez, implique que as verdades não sejam absolutamente necessárias. Essa recomendação para a condução do pensamento reforça que considerar a tese da livre criação das verdades eternas somente sob o aspecto da onipotência é erroneamente atribuir prioridade lógica àquilo que, como vimos, não pode ser legitimamente distinguido de maneira alguma no ser divino. Desta maneira, tudo o que pensamos e atribuímos a Deus é consequência de uma atividade da absoluta unidade da ação divina que ao mesmo tempo quer, entende e faz. Portanto, o exercício racional de separar conceitualmente o que se apresenta para nós como uno para depois colocar as diversas partes ou atributos em disputa é, no mínimo, bem pouco proveitoso

autrement, cela vient de ce que nous considérons Dieu comme un homme, qui fait tout, comme nous-mêmes, par des actions nombreuse et diverses. Mais, si nous faisons attention à la nature de Dieu, nous verrons que nous ne pouvons pas le comprendre autrement que faisant toutes choses par une action unique”]. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1383. *Entretien avec Burman* sobre os *Princípios da Filosofia*: artigo 23. Na versão latina está em A.T., V, p. 166.

⁶⁶ “Car, bien que Dieu soit indifférent à l’égard de tout, il a cependant décrété nécessairement, parce qu’il a voulu nécessairement le meilleur, bien qu’il ait fait le meilleur de sa propre volonté; il ne faudrait pas ici séparer la nécessité et l’indifférence dans les décrets de Dieu, et bien qu’il ait agi d’une manière très indifférente, il a pourtant agi d’une manière très nécessaire. (...) Ce qui introduit à la vérité une distinction mentale entre les décrets de Dieu et Dieu lui-même, mais non une distinction réelle”. *Entretien avec Burman*. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1385. Presente também em A.T., V, p. 166.

e consiste muito mais em desprender todo o esforço de nossa vontade em dispor a atenção em um caminho estéril. Ora, é necessário que haja, no sentido mais profundo, um encontro ao invés de confronto dos atributos.

Além do mais, pressupor que seja possível qualquer mudança na criação divina pela onipotência, isto é, por sua indiferença, e, assim, retirar a necessidade para estabelecer a contingência, é incorrer no absurdo de dizer que a própria existência de Deus é contingente e que ele poderia, assim como os seus decretos e verdades, em algum momento, ser outro, pois não há distinção real entre seus decretos e o próprio Deus. Implicaria também haver virtualidade no pensamento de Deus e certa ação temporal, o que não é o caso, visto que dentre seus atributos consta a pura atualidade ou um perfeito conhecimento da totalidade que, por ser mesmo pensada, desde o início é existência. Um poder que precisasse se refazer ou criar novamente de modo diferente não seria um poder perfeito, pois seria considerar haver temporalidade na constituição de sua natureza e violaria o princípio da simplicidade. Em suma, não há ‘de novo’ pela criação única e simples desde a eternidade.

Isso nos permite ver ainda mais claramente como as impossibilidades absolutas são, de certa forma, manifestações para nós da própria onipotência divina. Na realidade, o que Descartes nos mostra é que, do fato mesmo de o possível e o impossível não existirem senão pela própria indiferença divina, então não faz sentido se referir a possíveis ou impossíveis na ação criadora, exceto por uma projeção retrospectiva humana que contamina a natureza divina por lhe atribuir suas próprias categorias e limitações, pois “se em si nada era impossível, tudo em si seria possível: o possível não se oporia mais ao impossível e o possível não teria mais qualquer sentido” (GUEROULT, 1968, p. 26). Se Descartes insiste em se abster de afirmar qualquer impossibilidade para a onipotência divina é somente porque esses termos nem sequer existem ou fazem sentido no tocante ao ato criador.

A indiferença divina pressupõe uma liberdade e uma espontaneidade tão absolutas que ela não se conduz e não cria suas “próprias impossibilidades” senão por sua vontade mesma, ou seja, não há qualquer relação com poder ou não poder fazer qualquer coisa, mas apenas há o que quis estar sendo feito. De modo que, se podemos pensar em alternativas ou impossibilidades, trata-se de representações humanas que, de fato, não se aplicam ao próprio ato divino.

Quando Burman questiona sobre a possibilidade de Deus ter ordenado a criatura a odiá-lo e fazer disso um bem, Descartes responde que “agora ele não o pode mais. Mas o que

ele teria podido nós não sabemos”⁶⁷. Aliás, para Descartes, em resposta a Arnauld, esta é a razão da “dificuldade que há em reconhecer a impossibilidade do vazio”, pois frequentemente “recorremos à potência divina”, segundo a qual “não devemos dizer que algo não pode ser feito por Deus”, de modo que “nem mesmo ousaria dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem vale, (...) mas dizemos somente que ele me deu um espírito de tal natureza que eu não conceberia uma montanha sem vale, (...) e que tais coisas implicam contradição na minha concepção”⁶⁸. Ou seja, muitas verdades não são admitidas, mesmo diante de sua evidente necessidade (neste caso, de que não há espaço sem extensão e extensão sem corpo) porque se remete sua veracidade ao momento da criação indiferente de maneira que nos parece inteiramente desprovida de necessidade, muito embora esta verdade, ainda que arbitrária, seja eterna e imutável. Pois, “o que nos importa se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade somos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos Anjos e que, portanto, absolutamente falando, é falso?” Ou ainda, “Por que iremos nos colocar sob a dificuldade desta falsidade absoluta, visto que não cremos nela inteiramente e que nem mesmo temos dela a menor suspeita?” (A.T., IX-1, 2ªR, p. 113-114)⁶⁹. Sabemos já bastante suficientemente que Deus é veraz e, portanto, não há motivo para qualquer suspeita sobre nossa capacidade para conhecer algo absolutamente. Dentre as coisas que podemos ter esta certeza estão aquelas que concebemos clara e distintamente de modo indubitável, isto é, aquelas em que não se pode pensar sem que, ao mesmo tempo, não creia que são muito verdadeiras. Ademais, sendo dado que são feitas pela liberdade e veracidade divina, que não é uma liberdade de escolha entre possíveis, então são verdadeiras necessariamente em todos os momentos do tempo e não é possível que nisso me engane.

Assim sendo, Descartes pode sustentar que a criação absolutamente espontânea e ilimitada garante, ao mesmo tempo, que a liberdade de criar coincida com a necessidade da

⁶⁷ “Maintenant il ne le peut plus. Mais ce qu’il aurait pu, nous ne le savons point”. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1374. *Entretien avec Burman*. Presente também em A.T., V, p. 160.

⁶⁸ “La difficulté à reconnaître l’impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucune propriété; (...) cette difficulté vient aussi de ce que nous avons recours à la puissance de Dieu”; “Il me semble qu’on ne doit dire d’aucune chose qu’elle ne peut pas être faite par Dieu”; “Je n’oserais même pas dire que Dieu ne peut pas faire qu’une montagne soit sans vallée, (...) mais je dis seulement qu’il m’a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, (...) et que de telles choses impliquent contradiction dans ma conception”. Para Arnauld de 29 de julho de 1648. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1309. Presente também em A.T., V, p. 224.

⁶⁹ “Car que nous importe, si peut-être quelqu’un feint que cela même, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuades, paraît faux aux yeux de Dieu ou des Anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu’avons nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n’en avons pas même le moindre soupçon? (...) Si on en peut avoir, ce soit seulement des choses que l’esprit conçoit clairement et distinctement. (...) Or, entre ces choses il y en a de si claires et tout ensemble de si simples, qu’il nous est impossible de penser à elles, que nous ne les croyons être vraies, (...) dont il est manifeste que l’on a une parfaite certitude”.

conservação pela eternidade de Deus. A conformidade e identidade da essência divina implica que “necessidade e liberdade perdem os respectivos sentidos que lhes são habitualmente atribuídos pela linguagem humana” (LAPORTE, 1945, p. 289). Bem mais, “é a liberdade que é o fundamento do verdadeiro, e a necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades criadas é ela mesma sustentada pela contingência absoluta de um livre arbítrio criador” (SARTRE, 1947, p. 306).

A conjunção indivisível dos atributos divinos que ultrapassa os limites lógicos do nosso entendimento expressa que, realmente, não há diferenciação entre o que poderia ter sido e o que é presentemente, por conseguinte, “se agora Deus não pode fazer com que dois mais dois difiram de quatro, ele nunca o poderia; e se, ontem, na origem, ou essencialmente, ele o poderia fazer e foi indiferente a estabelecer tal verdade, ela é a mesma hoje” (BEYSSADE, 1979, p. 117). Portanto, ainda que seja possível a separação dos atributos racionalmente ou conceitualmente, não distinguir realmente a vontade do entendimento em Deus, mantendo a atenção no princípio da simplicidade divina, é “o que autoriza a falar de uma necessidade absoluta de tudo o que existe ou pode existir” (BEYSSADE, 1979, p. 121). A inseparabilidade da contingência com a necessidade extrapola o sentido que nossa linguagem lhes atribui como opostos, de modo que, por não haver contrários, tais noções envolvendo possibilidades não possuem qualquer bom senso em sua aplicação, numa palavra, a ação divina está além das possibilidades, é anterior a elas. Ora, “Na medida em que ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdadeiro que isso é assim e não pode ser diferente, e assim de todas as outras coisas” (A.T., IX-1, 6ªR, p. 233)⁷⁰.

Considerando, então, que nosso espírito é finito e criado segundo tal natureza que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de tal modo que possa conceber também como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que, no entanto, ele quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz entender que Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdadeiro que os contraditórios não podem ser em conjunto, e que, por consequência, ele poderia fazer o contrário; enquanto a outra nos assegura que, embora isso seja verdade, nós não devemos tentar compreendê-lo, visto que nossa natureza não é disto capaz (A.T., IV, C, p. 118)⁷¹.

⁷⁰ “D’autant qu’il a voulu que les trois angles d’un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses”.

⁷¹ “Puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et crée de telle nature, qu’il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu’il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu’il a toutesfois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu’il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; puis l’autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n’en est pas capable”.

Deus não pode ter sido determinado pelos princípios lógicos que estruturam a mente humana e que nos permitem conhecer as coisas. Sendo assim, ele poderia ter feito um mundo em que os ângulos internos de um triângulo não somassem dois retos ou que uma coisa pudesse ser e não ser ao mesmo tempo. No entanto, ainda que isso seja verdade, para nossa natureza finita e criada, não se pode pensar as verdades que poderiam ter sido possíveis e as quais, na verdade, ele quis tornar impossíveis, pois a absoluta liberdade divina precede qualquer possibilidade na criação. Sua espontaneidade de fazer o que se quer não é passível de ser compreendida pela natureza humana. Embora seja compreensível indagar sobre o que Deus poderia ter criado e sugerir que as verdades podem ser diferentes, no entanto, é inútil, pois nos é naturalmente incompreensível.

A onipotência não é o poder de fazer qualquer uma das possibilidades, a questão é ainda mais profunda, pois a própria noção do possível pressupõe algo no pensamento divino antes de ter sido pensado ou criado que pudesse determinar a criação, quando, na verdade, trata-se do oposto, a saber, é Deus quem determina o que é possível, não existem causas finais na criação. A capacidade de escolha entre possibilidades dadas de antemão é característica da natureza humana limitada que não pode ser projetada na absoluta liberdade de Deus. Apenas do ponto de vista humano existem impossibilidades para Deus no sentido de, em nossa maneira de pensar, restrições de alternativas. Entretanto, em sua suprema liberdade, as impossibilidades são ausências absolutas de alternativas pela infinitude e perfeição deste ser soberano. Logo, em sua unidade essencial, “toda dissociação entre uma ordem de possíveis anteriores à determinação voluntária e a ordem das verdades instituídas é por princípio errônea” (BEYSSADE, 1979, p. 172). Portanto, é impossível falar de qualquer noção de escolha na ação divina (A.T., IX-1, 6ªR, p. 233). Mais ainda, na medida em que não havia propriamente possibilidades que antecedessem o ato divino, talvez, não faça nem sentido caracterizá-lo como contingente (termo jamais utilizado por Descartes para falar sobre a indiferença divina), visto que este termo significa justamente a possibilidade do contrário. É neste sentido que Marcos Gleizer (1999, p. 192) compreende que seja melhor, portanto, “qualificá-lo como um ato absolutamente gratuito”, pois deixaria mais clara a distância entre os termos indiferença e contingência no âmbito da criação.

É também inútil perguntar como Deus poderia ter feito desde toda a eternidade que 2 vezes 4 não tivesse sido 8, etc., pois confesso que não podemos compreender isso. Mas, (...) seria uma coisa inteiramente contrária à razão duvidar das coisas que compreendemos muito bem por causa de algumas outras que não compreendemos, e que não vemos que devêssemos compreender. Assim, então, não se deve pensar que as verdades eternas dependem do entendimento humano, ou da existência das coisas,

mas somente da vontade de Deus, que, como um soberano legislador, as ordenou e estabeleceu de toda a eternidade (A.T., IX-1, 6ªR, p. 236)⁷².

É irracional duvidar das coisas que nos são inteiramente compreensíveis por supor que Deus poderia tê-las feito de modo diferente⁷³. Há, portanto, os dois níveis lógicos da argumentação de Descartes bem definidos nesta passagem, a saber, o que poderia ter sido feito – criação –, que não compreendemos, ainda que possamos conhecer a natureza absolutamente livre de Deus, e o que fora efetivamente estabelecido – as verdades criadas –, que são inteiramente penetráveis pelo nosso entendimento. É óbvio que Deus poderia ter feito tudo, possíveis e impossíveis, entretanto, essa é uma mera projeção retrospectiva da lógica humana. Ora, Deus criou tudo, inclusive o que é e o que não é possível. Portanto, algo só é impossível porque ele quer e é assim desde a eternidade do seu ato. Logo, esta ação funda, para nós, uma imutabilidade que se manifesta como integralmente necessária e que não restringe a onipotência divina ou impõe qualquer impotência à sua liberdade.

Além disso, segundo Curley⁷⁴, ao negar a impossibilidade para Deus pela sua onipotência, Descartes não nega que existam verdades necessárias, mas nega que sejam necessariamente necessárias. Agora, isso nos mostra que há um momento lógico da criação em que as verdades eternas ainda não haviam sido criadas e que predomina a absoluta indiferença de Deus – a mais completa liberdade – e há outro em que elas são instanciadas pela vontade de Deus que é imutável – a mais inteira necessidade. No primeiro caso, para o qual remete o verbo “poderia”, frequentemente usado por Descartes⁷⁵, situa-se em um âmbito inacessível ao entendimento humano, isto é, incompreensível justamente pela infinita indiferença que exclui

⁷² “Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût peut faire de toute éternité que deux fois 4 n’eussent pas été 8, et, car j’avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela; mais, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devons comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l’entendement humain, ou de l’existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité”.

⁷³ “Para as verdades eternas, eu digo que elas são somente verdadeiras ou possíveis porque Deus as conhece como verdadeiras ou como possíveis, e que elas não são, ao contrário, conhecidas como verdadeiras por Deus como se elas fossem verdades independentes dele” [“Pour les vérités éternelles, je dis derechef qu’elles sont vraies ou possibles, parce que Dieu les connaît comme vraies ou comme possibles, et qu’elles ne sont pas au contraire connues comme vraies par Dieu comme si elles étaient vraies indépendamment de lui”]. Carta ao Mersenne de 6 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 936. Presente também em A.T., I, p. 149.

⁷⁴ CURLEY, E. M. *Descartes on the creation of eternal truths*. The Philosophical review, vol. 93, No 4: 1984.

⁷⁵ “Que Deus poderia ter feito com que as criaturas não fossem dependentes dele” (AT, IV, C, p. 118-119); “aquelas que Deus *teria podido* tornar possíveis” [Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendentes de lui”] (AT, IV, p. 118-119); e etc. Ou ainda, outras variações que remetem ao mesmo momento, como “ele não *teria sido* totalmente indiferente a criar as coisas que ele criou” [“Il n’aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu’il a créées”] (AT, IX-1, 6ªR, p. 235); etc.

qualquer racionalidade no momento da criação. Por outro lado, no segundo caso, a necessidade imutável permite o conhecimento da verdade integralmente.

A grande virtude da interpretação do autor é demonstrar, por meio da lógica modal, que a argumentação de Descartes se desenvolve em dois níveis lógicos diferentes, os quais depende muito da maneira pela qual se compreende o verbo “poderia”. Além do mais, vale-se da lógica como instrumento atemporal para representar a argumentação cartesiana, expondo a dificuldade da linguagem temporal em se expressar sem que nos conduza a referências imprecisas ao que é eterno. Neste sentido, atribuir contingências às verdades criadas é confundir logicamente o momento da criação com a criatura, pois trata-se de dois âmbitos racionalmente ou conceitualmente distintos que, ao menos nesse modo de análise, não podem ser misturados sem prejuízo à interpretação. As verdades eternas, por serem consequências da liberdade divina, não devem ser interpretadas como contingentes, na verdade, somente é negado que elas sejam necessariamente necessárias, sendo, por conseguinte, contingentemente necessárias. Nas palavras de Descartes, “ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isso não é o mesmo que dizer que ele as tenha necessariamente querido, pois são coisas inteiramente diferentes querer que elas fossem necessárias e as querer necessariamente, ou ser necessitado a lhes querer” (A.T. IV, C, p. 118)⁷⁶.

Ainda que a contingência não pareça ser o termo mais adequado para se referir ao ato criador, melhor sendo chamá-lo de gratuito, e que devemos nos ater à simplicidade divina, essa distinção de Curley nos parece interessante porque nos permite observar de outra maneira, através da lógica modal, o que é inacessível para o nosso pensamento e, conseqüentemente, nos faz reconhecer os nossos limites e as fronteiras do nosso conhecimento. A onipotência divina, por sua arbitrariedade absoluta, está além da nossa capacidade cognitiva, para lá deste ponto qualquer julgamento é inseguro e infundado, pois não há razões sobre as quais poderia se apoiar, em outros termos, o poder divino é uma terra sem lei, um território inabitável ao pensamento humano. Portanto, questionar sobre o que poderia ter sido feito e se lançar nesta reflexão é fazer um uso ilegítimo da razão, que não se restringe àquilo que pode ver com evidência e o ultrapassa num mergulho no obscuro para nossa maneira de pensar.

Essa é justamente a relevância da pesquisa do conceito de liberdade divina, pois nos permite estabelecer o limite da razão humana. Aliás, é exatamente isso que almeja Descartes, a saber, entender o que nos é permitido conhecer de maneira legítima através de nossas próprias

⁷⁶ “Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessairement, ce n’est pas à dire qu’il les ait nécessairement voulues; car c’est toute autre chose de vouloir qu’elle fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d’être nécessité à le vouloir”.

capacidades. Por outro lado, “as verdades reveladas (...) estão acima de nossa inteligência, eu não teria ousado submetê-las à fraqueza dos meus raciocínios; e eu pensava que, para empreender seu exame e ter sucesso, seria necessário ter qualquer extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem” (A.T., VI, DM, p. 8)⁷⁷. As revelações divinas não são relativas à natureza racional humana porque não dependem do seu exercício intelectual, mas faz a mente alçar de súbito à verdade, elas são, na verdade, de caráter extraordinário ou sobrenatural.

A livre criação das verdades eternas reconhece o fundamento de tudo o que existe e das limitações racionais da natureza humana de modo que permite determinar o horizonte de exercício desta razão, em que pode operar validamente e também o que está em um plano distinto e que a excede essencialmente para que seja evitada qualquer presunção de conhecimento que seja por princípio ininteligível. Assim, se não podemos jamais compreender o motivo de ser de todas as coisas por não haver causas finais na criação divina, por outro lado, Descartes consegue estabelecer um “conhecimento que se opera, pode-se dizer, entre criaturas e que se refira, no entanto, a essências criadas, estas serão finitas, distintas, perceptíveis separadamente e, assim, integralmente conhecíveis” (ALQUIÉ, 1966, p. 92). Por conseguinte, a relação entre criação e essências criadas “torna possível um conhecimento humano ao limitá-lo a esse mundo” (ALQUIÉ, 1966, p. 92)⁷⁸.

Podemos, portanto, compreender as verdades criadas, mas não a finalidade da ação do criador. Esta ultrapassa os limites de nosso entendimento por sua vontade e potência incondicionadas, por sua indiferença. Não podemos compreender a liberdade absoluta ou o ato gratuito da criação, pois não possuem sentido de ser exterior a si mesmo ou por outra causa além de seu próprio livre querer, isto é, por sua infinita indeterminação. Por outro lado, as verdades criadas, cuja razão é esta liberdade divina mesma, são necessárias na medida em que resultam e dependem tão somente da imutabilidade da eternidade do ato criador. Deste modo, a experiência desse Deus incompreensível, que é como “a esperança perdida, a norma e o limite da consciência” (ALQUIÉ, 1966, p. 107), não permite que nos elevemos ao ponto de nos considerarmos como deuses, nos atribuindo mais poder do que efetivamente possuímos e,

⁷⁷ “Les vérités révélées, qui y conduisent, sont au dessus de notre intelligence, je n’eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnemens, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y reussir, il était besoin d’avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d’être plus qu’homme”.

⁷⁸ “Visto que Deus é uma causa cujo poder ultrapassa os limites do entendimento humano, e que a necessidade dessas verdades [matemáticas] não excede nosso conhecimento, é que elas são qualquer coisa de menor e de sujeitas a este poder incompreensível” [“Puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l’entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n’excède point notre connaissance, qu’elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible”]. Carta ao Mersenne de 6 de maio de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 937. Presente também em A.T., I, p. 150.

enfim, permite também redescobrir nossa condição de humanos⁷⁹ e, conseqüentemente, possuímos lucidez de nossa condição metafísica a fim de abrir caminho para a construção de um saber que nos seja próprio em uma ordem pré-estabelecida de essências criadas. O uso legítimo de nossa razão, portanto, termina onde a liberdade divina começa e, concomitantemente, atribui o valor de nosso livre arbítrio. Essa consciência de si e de Deus é tal que “não há especulação que mais possa ajudar a aperfeiçoar nosso entendimento e que seja mais importante” (A.T., IX-2, PF, p. 33)⁸⁰.

Em resumo, Deus criou todas as coisas por uma única e simples ação. Nada existe senão por sua vontade mesma. Assim sendo, não pode haver qualquer coisa que tenha precedido o seu próprio ser que quer, entende e faz, por assim dizer, simultaneamente. Por consequência, Deus é essencialmente indiferente de toda a eternidade a tudo o que cria. Por esta razão, não podemos jamais compreender as causas finais de seu ato, uma vez que, no limite, como observamos, não existem. Não há possíveis ou impossíveis senão por sua liberdade criadora. Então, se consideramos haver impossibilidades para Deus, visto não haver alternativas ou possibilidades que possam ser objetos virtuais de sua ação, elas não constituem restrições ou privações para a sua onipotência justamente pelo fato de que o impossível não é porque não pode, mas porque ele não quer, e isso desde a eternidade de modo que seja imutável e se manifeste para nós como necessidades intransponíveis. Deus é livre, da maneira mais profunda e literal que possa supor o pensamento humano. Isso é tudo o que ele é, e todo o resto é consequência disso.

Dada sua liberdade (onipotência indiferente), Deus criou o mundo gratuitamente. No entanto, dada sua eternidade, esta criação é necessariamente tal como é atualmente, isto é, não pode ser outra. Dada sua veracidade, as coisas que concebo como necessárias no meu entendimento, as percepções claras e distintas (regra da verdade), correspondem à realidade, se conformam a ela. A razão permite, portanto, que eu concorde com o mundo criado pela veracidade divina. Além disso, dada sua bondade, este mundo é bom e o melhor porque ele mesmo o criou, e não o contrário. Muito embora Deus tenha criado tudo de maneira necessária, de modo que as leis estabelecidas que regem todo o universo são eternas e imutáveis, essas verdades não limitam sua liberdade precisamente porque não foram necessitantes para a sua

⁷⁹ “Eu estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso desta razão são obrigados a empregá-la principalmente para conhecê-lo e a conhecer a si mesmos” [J’estime que tous ceux à qui Dieu a donné l’usage de cette raison, sont obligés de l’employer principalement pour tâcher à le connaître, et se connaître eux-mêmes”]. Carta ao Mersenne de 15 de abril de 1630. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 932. Presente também em A.T., I, p. 143.

⁸⁰ “Il n’y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement et qui soit plus importante que celle-ci”.

ação que é, por essência, indiferente. Visto que as verdades dependem tão somente da vontade divina, não são inventadas por mim, então as coisas que percebo com evidência possuem uma realidade ontológica independente do pensamento humano. Assim, ao perceber uma verdade clara e distinta, a razão não está meramente se confrontando com as estruturas conceituais que a configuram, mas trata-se de um contato veraz com uma realidade independente de sua razão⁸¹. Em última instância, é o encontro da mente humana com a imutável vontade divina, única coisa da qual todas as verdades dependem.

Por fim, a concepção da irrealidade ontológica do erro, a recusa das causas finais e a harmonia universal retiram do erro a característica metafísica de ser uma imperfeição intrínseca ao mundo ou inerente a tudo o que existe e demonstram que existem barreiras naturais à razão humana, mas que, todavia, é capaz de conhecer coisas que estejam ao alcance de seu espírito. Desta maneira, devemos seguir outra via de reflexão, não perguntar sobre o porquê de o mundo ter sido criado deste jeito, pois não há resposta para tal questão. O que nos é útil neste momento é, conhecendo a natureza do ato criador, entender o erro como privação, como procede das operações de nossa própria natureza, visto que o erro enquanto tal provém do ser humano na medida em que é privado da perfeição de sempre distinguir o verdadeiro do falso, mas que, por sua vez, não pode possuir nenhuma capacidade inata que o conduza ao erro na medida em que é criado por um Deus veraz. Ainda que nem sempre saibamos a verdade, ou então, que erremos às vezes, somos capazes de conhecer com validade objetiva algumas coisas. Resta-nos indagar, portanto, que condições são propícias para que ocorra um ou outro em nossas ações. Isso é o que leva Descartes a pensar a estrutura da alma e, mais especificamente, a natureza dos juízos realizados pela atividade intelectual humana que, a partir das vivências experimentadas tanto das suas crenças falsas quanto daquelas coisas que descobriu serem as mais verdadeiras que poderíamos conhecer, possamos entender o mecanismo e as circunstâncias de nossas ações intelectuais em que a verdade ou a falsidade, o certo ou o errado, o ser ou o nada, podem se manifestar através de nossas operações cognitivas.

⁸¹ “Meu pensamento não impõe qualquer necessidade às coisas. (...) Não posso conceber Deus sem existência, disso se segue que a existência é inseparável dele e, portanto, que ele existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que ele imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a própria necessidade da coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a lhe conceber desta maneira” [“Ma pensée n’impose aucune nécessité aux choses. (...) Je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s’ensuit que l’existence est inséparable de lui, et partant qu’il existe véritablement: non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu’elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l’existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon”] (A.T., IX-1, MM, p. 53).

2. LIBERDADE HUMANA

Sabemos que podemos conhecer e como a verdade se apresenta para nós, a saber, pela clara e distinta percepção do entendimento, tal como fora constatado na experiência do *cogito* ou de que eu penso e que para pensar é necessário existir. Sabemos também, através da investigação da livre criação das verdades eternas, o que nos é naturalmente incompreensível e impõe um limite à nossa racionalidade. Entretanto, falta-nos ainda entender como é possível alcançar o conhecimento, isto é, descobrir o caminho que nos leva ao certo e indubitável, bem como, ao contrário, o caminho que nos conduz ao erro e ao engano para que possamos evitá-lo. Sendo assim, na Quarta Meditação, a investigação versa sobre a exigência de elucidar as circunstâncias em que a verdade e a falsidade se manifestam em nossa capacidade subjetiva de julgar. Em outras palavras, conhecer os motivos dos julgamentos falsos para que possamos evitá-los e as condições em que os julgamentos verdadeiros são possíveis.

Assim sendo, é-nos necessário analisar a ocasião do erro e da verdade através da análise da natureza e das causas de nossos juízos, pois, circunscrevendo a verdade e a falsidade em nossas ações, podemos reger nossas operações intelectuais para o interior das circunstâncias em que o conhecimento é possível. Deste modo, o percurso de tal investigação nos permitirá encontrar uma norma racional capaz de viabilizar a legitimidade dos juízos realizados pela ação humana de maneira a assegurar o conhecimento com rigor metodológico. O erro, esse percalço da razão, servirá, portanto, de princípio reflexivo para a construção de toda ciência e sabedoria humana. Assim, é-nos necessário saber com precisão qual é o limite das nossas capacidades cognitivas e por quais meios exercemos o engano ou a certeza para que possamos saber como bem conduzir nossos pensamentos e, por conseguinte, fazer com que o ser, ao qual o conhecimento remete, seja presente e preencha as lacunas de nossas carências de modo que nos tornemos mais completos, satisfazendo o nosso anseio natural pelo saber, numa palavra, para que encontremos a nossa perfeição.

2.1. MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

Somos criaturas que existem por um ato cujo princípio é a absoluta veracidade. Sendo assim, o meu ser ou as minhas capacidades são verazes por natureza. Em outras palavras, “tudo o que eu concebo, concebo como é necessário” (A.T., IX-I, MM, p. 46)⁸². O simples fato de ver

⁸² “Tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n’est pas possible qu’en cela je me trompe”.

algo com a mente não pode ser causa de falsidade. O que significa ver pelo pensamento? Consiste em perceber ideias, que são como imagem das coisas que possuem uma realidade formal, o ato mesmo de exibir um conteúdo representativo (todas as ideias comungam o fato de serem ideias e nisso não se distinguem), e uma realidade objetiva, em que essas representações remetem a algo fora delas próprias, podendo corresponder a uma existência possível. A este poder de conceber as coisas pelo pensamento Descartes nomeou entendimento e “considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que não encontro jamais nele qualquer erro, desde que se tome a palavra erro em sua significação própria” (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁸³, pois “somente pelo entendimento não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso afirmar ou negar” (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁸⁴.

Como as ideias percebidas pelo entendimento não podem ser um puro nada ou inteiramente falsas, é preciso que elas sejam concebidas como algo, devem possuir algum grau de clareza e distinção. E se o erro é a afirmação do falso como verdadeiro, então estas ideias concebidas pelo entendimento têm um conteúdo próprio que é verdadeiro ou falso independente da minha atitude sobre elas e que podem, então, a partir da ação volitiva de afirmar ou negar, se consumir em acerto ou engano. Portanto, o entendimento não é o próprio juízo, mas é a capacidade de apresentar as ideias que servirão de matéria para nossas afirmações ou negações. Assim, desde que se entenda o erro como a afirmação do falso como verdadeiro, o entendimento, não sendo capaz de assegurar ou negar, não é causa de erro algum, apenas se limita “a exibir conteúdos no intelecto. Não os mistura e nem os separa, isto é, não os torna claros e distintos ou obscuros e confusos, mas se limita a trazê-los à consciência” (ROCHA, 2013, p. 366).

É neste sentido que Descartes afirma a passividade do entendimento nas operações intelectuais, pois a capacidade de conceber é meramente receptiva e não há qualquer movimento que altere o seu objeto próprio, que lhe atribua um valor que possa ser certo ou errado. Por conseguinte, é necessário concluir que “pensar não é ainda conhecer” e nem errar (VALENTIM, 2007, p. 80), em outras palavras, a exibição de ideias para o intelecto não é condição suficiente para a aquisição ou ausência de conhecimento, ainda que seja necessário que existam tais objetos para nossas considerações. Assim, há a necessidade de que uma outra

⁸³ “En le considérant ainsi précisément, on peut dire qu’il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourveu qu’on prenne le mot d’erreur en sa propre signification”.

⁸⁴ “Car par l’entendement seul je n’assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier”.

causa ou ação intervenha na intelecção, acrescentando algo às representações, para que o erro ou o acerto sejam possíveis.

Considerando quais são meus erros (os quais somente testemunham que há em mim a imperfeição), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que há em mim e do poder de eleger, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁸⁵.

O erro, deste modo, consiste em uma relação entre perceber e eleger. Logo, compreender o erro implica a análise de nossas capacidades subjetivas de julgar, mais especificamente, a natureza da interação entre entendimento e vontade. Essa relação consiste no acréscimo de uma afirmação ou negação àquilo que fora percebido pelo entendimento. Por isso, as ideias apresentadas pelo entendimento por si só correspondem a algo que pode ser verdadeiro ou falso, mas não possuem qualquer erro ou acerto, estes dependem de uma outra causa, a volição, que acrescenta esse valor ao que fora percebido. Assim, “os julgamentos ‘2 e 2 são 4’ ou ‘eu penso, então eu sou’ não têm valor senão na medida em que eu os afirmo” (SARTRE, 1947, p. 296). Além do mais, escolha, livre arbítrio e vontade são tratados como sinônimos e visam reconhecer certa atividade nas operações intelectuais em contraposição à passividade do entendimento relativamente aos objetos que apresenta. Ser livre é agir voluntariamente, “a vontade e a liberdade são a mesma coisa, ou antes, não há diferença entre o que é voluntário e o que é livre” (A.T., IX-I, 3ªR, p. 148)⁸⁶. Similarmente, “o entendimento é a alma considerada como determinada pelas ideias; a vontade, ao contrário, é a alma considerada como capaz de determinação. (...) Mas vontade e entendimento são igualmente os atributos da alma” (LABERTHONNIÈRE, 1935, p. 401). Assim, vontade e entendimento são distintos enquanto duas capacidades ou faculdades, entretanto, ambas possuem sua unidade no pensamento ou razão do qual são diferentes modos, de forma que não há prioridade ontológica⁸⁷ de qualquer uma em relação à outra.

Atrelado às capacidades de cada faculdade, Descartes também as distingue em relação a sua extensão, pois reconhece que a “faculdade de conceber (...) é de uma pequena extensão e

⁸⁵ “Considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu’il y a en moi de l’imperfection), je trouve qu’elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d’élire, ou bien de mon libre arbitre: c’est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté”.

⁸⁶ “La volonté et la liberté ne sont qu’une même chose, ou plutôt qu’il n’y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre”.

⁸⁷ Ver J-M, Beyssade. *La Philosophie Première de Descartes*. France: Flammarion, 1979. Página 173: “Não há nem prioridade ontológica, nem mesmo igualdade de minha vontade em relação ao meu entendimento: toda volição implica uma ideia a qual ela acrescenta uma forma, e a recíproca não é verdadeira”.

grandemente limitada” (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁸⁸, pois “ainda que haja, talvez, uma infinidade de coisas no mundo das quais eu não tenha qualquer ideia em meu entendimento” (A.T., IX-I, MM, p. 45), não que seja privado delas “como algo que seja devido a sua natureza, mas somente que não as têm, porque com efeito não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que ele me deu” (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁸⁹, há concepções que podem ser adquiridas. Não podemos ter todos os conhecimentos do mundo presentes instantaneamente em nosso pensamento, numa palavra, não somos oniscientes, o que é, desde o início, um claro limite. Contudo, podemos adquirir conhecimento sucessivamente ao longo do tempo. Logo, possuímos “perspectiva de progresso infinito. Assim, o entendimento não é verdadeiramente infinito, mas indefinido. Ele jamais pode possuir atualmente a plenitude infinita de conhecer – ele jamais chega a todo conhecimento que em princípio ele pode conhecer” (GUEROULT, 1968, p. 329). Portanto, no interior dessa progressão indefinida, o conhecimento do entendimento é sempre um processo que nunca pode, por princípio, chegar ao fim ou obter o saber de todas as coisas em ato, assim como, menos ainda, manter tão grande diversidade de objetos atualmente na consciência. Além do mais, também pode-se considerar limitado por suas próprias concepções que podem vir a ser obscuras e confusas pela intervenção de juízos admitidos antes mesmo que se fizesse um uso bom da razão.

Por outro lado, eu tenho um “livre arbítrio, ou uma vontade suficientemente ampla e perfeita, uma vez que eu a *experimeto* tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites” de modo que reconheço ser “mesmo infinita” (A.T., IX-I, MM, p. 45)⁹⁰. A diferença em relação ao entendimento é justamente que a volição é sempre a plenitude do querer. A vontade tem a capacidade de se exercer em relação a todo e qualquer objeto que seja, inclusive aqueles que não são ou não podem ser concebidos com clareza e distinção pelo entendimento, ou seja, não se reduz às ideias claras apresentadas à consciência porque seu modo de operar é sempre mais complexo do que a mera concepção das coisas. E, em segundo lugar, se o entendimento é passivo na relação com seus objetos, a vontade, ao contrário, é a atividade da alma sobre esses mesmos objetos, ou seja, não sente qualquer restrição ou limitação à capacidade infinita de causar movimento ao pensamento que se manifesta no poder de eleger

⁸⁸ “La faculté de concevoir (...) est d’une fort petite étendue, et grandement limitée”.

⁸⁹ “Et encore qu’il y ait peut-être une infinité de choses dans le monde, dont je n’ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu’il soit privée de ces idées, comme de quelque chose qui soit due à sa nature, mais seulement qu’il ne les a pas; parce qu’en effet il n’y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître, que celle qu’il m’a donnée”.

⁹⁰ “Un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu’en effet je l’experimente si vague et si étendue, qu’elle n’est renfermée dans aucunes bornes”; “et même infinie”.

que está sob o controle do próprio sujeito pensante – agir voluntariamente significa que todas as nossas ações ocorrem porque nós queremos, decorrem de nossa vontade, somos causa de nossos atos.

Esse poder presente na vontade não necessita de prova, mas basta experimentá-lo clara e distintamente como existente em mim e, dada a veracidade divina, isso é verdadeiro tal como constato imediatamente. Não é preciso supor nenhuma outra causa ou existência possível fora do meu pensamento, donde se segue que intuitivamente verifico que esta capacidade me é inata, bem mais, constitui o que eu sou e se confunde comigo. No entanto, justamente pela capacidade de se conduzir a todo eventual objeto concebido, a vontade possui certa limitação relativa na sua ação conjunta com o entendimento. Porém, não se reduz aquilo que há de claro e distinto, pois, como sabemos, a percepção de objetos pelo entendimento ainda não constitui acerto ou erro, e ainda que seja necessário que a ação da vontade se refira às capacidades limitadas do entendimento, que se valha de suas concepções e lhes atualize com sua própria força, ela não se esgota ao que é presentemente considerado.

Não queremos nada que não concebemos de alguma maneira, mas nego que o nosso *entender* e o nosso *querer* sejam de igual extensão; (...) Quando não julgamos bem, não queremos mal por causa disso, mas talvez alguma coisa de mal; e pode-se mesmo dizer que não concebemos nada de mal, mas somente se diz que concebemos mal quando julgamos que concebemos algo além do que de fato concebemos⁹¹.

Tudo sobre o que incide a nossa vontade é concebido pelo entendimento, não podemos querer algo que nunca percebemos. Assim como o entendimento tem a verdade ou o ser como a sua razão, não podendo perceber, portanto, um puro nada, a vontade se conduz para aquilo que contém algo de verdadeiro, pois, concebido pelo intelecto. Mais ainda, deseja naturalmente perseguir aquilo que é clara e distintamente percebido. A vontade, por conseguinte, também perfeita por sua natureza, não deseja errar, mas, ainda que erremos por seu meio, tende a perseguir a verdade. Sendo assim, de onde provêm os erros, ou melhor, ao que a vontade se estende além do entendimento? “Numa palavra, a todas as coisas em que acontece de errarmos”⁹². O erro advém dos julgamentos que ultrapassam aquilo que concebemos com suficiente clareza, ou seja, dos juízos sobre coisas que não entendemos de fato. Tudo o que extrapola ao entendimento claro e distinto, em que a vontade excede o domínio ou a extensão

⁹¹ “Nous ne voulons rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose, mais je nie que notre *entendre* et notre *vouloir* soient d’égale étendue; (...) lorsque nous ne jugeons pas bien, nous ne voulons pas pour cela mal, mais peut-être quelque chose de mauvais; et même on peut dire que nous ne concevons rien de mal, mais seulement que nous sommes dits mal concevoir lorsque nous jugeons que nous concevons quelque chose de plus qu’en effet nous ne concevons”. Renné. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 498-499. Quintas Respostas.

⁹² “En un mot, à toutes les choses où il arrive que nous errions”. Ibidem, p. 498. Quintas Respostas.

do bom entendimento, predomina o erro ou ao menos o grande risco de errar. A vontade não se restringe aos limites da clareza e da distinção, mas se exerce também sobre aquilo que não é inteiramente conhecido, ainda que esta concepção contenha algo com um mínimo de veracidade, julga além do que conhece indubitavelmente e, assim, age sobre o que é obscuro e confuso, mesmo acreditando estar certa. De modo similar, Descartes afirma que há “inteira repugnância que o entendimento apreenda o falso sob a forma ou a aparência do verdadeiro, o que seria, todavia, necessário, se algum dia ele determinasse a vontade a abraçar a falsidade”⁹³. Em resumo, o entendimento nunca apreende o falso de maneira nenhuma, mas o que permite o erro é “a liberdade que tem a vontade de se dirigir a isto ou aquilo sem esperar a determinação do entendimento”⁹⁴.

Se o entendimento alguma vez determinou a vontade a fazer um falso julgamento, eu lhe pergunto, quando ela começa pela primeira vez a querer tomar cuidado para não perseverar no erro, o que é que a determina a isso? Se é ela mesma, então ela pode se conduzir para as coisas as quais o entendimento não a inclina⁹⁵.

A vontade pode agir sem pressupor concepções claras e distintas concebidas pelo entendimento e, assim, pode julgar como verdadeiras coisas que só percebe por “conjecturas”, com muita confusão, sem considerar aquilo que o entendimento pode lhe oferecer para uma escolha correta, conecta ideias sem qualquer ligação verídica constatada pelo entendimento. Do contrário, se o entendimento fosse a causa de nossos juízos falsos, isto é, se ele nos determinasse ao que é obscuro e confuso, não poderíamos explicar o erro. Bem mais, este nos seria imperceptível e, conseqüentemente, estaríamos completamente às cegas em nossas atividades intelectuais, sendo impossível isentar Deus da culpa pelos nossos erros, visto que teria produzido faculdades que em si mesmas seriam inteiramente imperfeitas.

Deste modo, “a elucidação metafísica da vontade na sua relação com o entendimento funda uma desproporção que faz conhecer ao homem que ele não pode tudo conhecer” (GUENANCIA, 2000, p. 230). Mais ainda, essa desigualdade dos elementos que constituem o juízo é requerida para fundamentar nossos erros e a responsabilidade que possuímos sobre eles,

⁹³ “Il y a une entière répugnance que l’entendement appréhende le faux sous la forme ou l’apparence du vrai, ce qui toutefois serait nécessaire s’il déterminait jamais la volonté à embrasser la fausseté”. Ibidem, p. 500. Quintas Respostas.

⁹⁴ “Cette liberté que la volonté a de se porter çà ou là sans attendre la détermination de l’entendement”. Ibidem, p. 499. Quintas Respostas.

⁹⁵ “Si l’entendement a une fois déterminé la volonté à faire un faux jugement, je vous demande, lorsqu’elle commence la première fois à vouloir prendre garde de ne pas persévérer dans l’erreur, qui est-ce qui la détermine à cela? Si c’est elle-même, donc elle se peut porter vers des choses auxquelles l’entendement ne la pousse point”. Ibidem. Quintas Respostas.

uma vez que são resultantes de certo uso que fazemos de nossas capacidades intelectuais. Assim sendo, se o nada é o princípio metafísico do erro, por outro lado, a liberdade é a sua condição e princípio psicológico (GUEROULT, 1968, p. 298-299), porém, não somente do erro, mas também do acerto.

De qualquer forma, o erro é a privação do verdadeiro. Mas, no âmbito da argumentação epistemológica, a privação apresenta outra faceta, pois Descartes percebe que a ausência de conhecimento também se deve à maneira como conduzimos nosso desejo de conhecer, isto é, não conhecer certas coisas também é de nossa responsabilidade. Portanto, em relação às nossas capacidades subjetivas, a privação consiste no mau uso de nossas faculdades na realização do juízo. Mais especificamente, numa má determinação da vontade que não considera razões evidentes concebidas pelo entendimento e, julgando erroneamente, por consequência, se priva do conhecimento que deveria possuir, de modo que o conhecer é uma perfeição em relação à razão. Ou seja, neste momento, na análise epistemológica de nossas capacidades subjetivas de julgar, a privação se manifesta sob outro aspecto, a saber, no erro ou imperfeição que o sujeito impõe a si mesmo pelo uso inadequado de suas faculdades cognitivas, imposição que pressupõe uma preponderância do fator volitivo ou ativo da alma.

Essa forma do infinito em nós que está presente na vontade como poder absoluto de eleger, a qual eu não poderia ter tirado de mim mesmo, é “que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus” (A.T., IX-1, MM, p. 45)⁹⁶. Todavia, essa imagem de Deus que tenho em minha natureza é mera “semelhança”, pois “não há nada que possa convir de uma mesma maneira a Deus e à criatura” (A.T., IX-I, 6ªR, p. 233)⁹⁷.

Porque ainda que ela [a vontade] seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, seja em razão do conhecimento e do poder, que se encontrando juntos a tornam mais firme e mais eficaz, seja em razão do objeto, na medida em que se conduz e se estende infinitamente a mais coisas; no entanto, ela não me parece maior se eu a considero formalmente e precisamente nela mesma (A.T., IX-I, MM, 45-46)⁹⁸.

A vontade humana, na sua unidade e indivisibilidade (A.T., IX-I, MM, 48), é em si mesma infinita tal como se encontra em Deus, mas a vontade divina é maior do que a humana porque se estende a mais coisas e porque ela é poder criador, bem mais, ambos – vontade e entendimento - se encontram inseparáveis nele a tal ponto de serem uma única e mesma coisa.

⁹⁶ “C’est elle [la volonté] principalement qui me fait connaître que je porte l’image et la ressemblance de Dieu”.

⁹⁷ “Il n’y en a point qui puisse convenir d’une même façon à Dieu et à la créature”.

⁹⁸ “Car, encore qu’elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s’y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l’objet, d’autant qu’elle se porte et s’étend infiniment à plus de choses; elle ne me semble pas toutesfois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même”.

Ela possui uma extensão infinitamente maior porque não se limita relativamente ao objeto do entendimento, pois este é igualmente infinito em ato, isto é, possui o conhecimento de todas as coisas atualmente, e é um poder criador justamente porque, sendo unida ao entendimento, não há qualquer ideia que preceda sua ação, uma vez que é ela mesma que cria tudo aquilo que pode ser pensado, numa palavra, não há nada senão por ela mesma. Neste sentido ela é mais firme que a humana porque sempre age com conhecimento, ou melhor, querer e conhecer são a mesma coisa e a sua eficácia é fazer existir o que se quer. A perfeição divina, portanto, possui o privilégio de ser “ao mesmo tempo a duração de um querer, imutável, e o momento de um ver, claro e distinto” (BEYSSADE, 1979, p. 172).

É-nos extremamente relevante ressaltar que, após apontar as semelhanças com nossa causa divina, Descartes passou a pontuar as dessemelhanças que fazem com que uma não seja a outra. Assim, como pudemos observar, a principal diferença entre ambas pode se resumir ao fato de que, ao contrário do humano, entendimento e vontade não são distinguíveis na atividade divina de nenhum modo que se possa considerar. Desta maneira, sua ação é pura resolução e eficácia porque sempre verdadeira, ou seja, a vontade divina “não é estrangeira à inteligência, é inteiramente impregnada de inteligência, ou antes, ela é inteligência” (LAPORTE, 1945, p. 285). Por outro lado, a vontade humana, difere da divina em sua relação com o entendimento, seja pela extensão de objetos sobre os quais pode se exercer seja pela ação não absolutamente conjugada ao entendimento, isto é, por não ser idêntica a ele. De fato, “na minha duração, o ver é primeiro e passivo, e o querer uma passagem sempre ameaçada de um instante ao outro, de uma visão a outra visão” (BEYSSADE, 1979, p. 173). Logo, por não ser inteiramente igual ao entendimento, a vontade não está conjugada ao entendimento, ainda que sejamos “responsáveis pelo uso que dele fazemos” (LEVY, 2000, p. 207). A racionalidade, tal como descrita na Quarta Meditação, não se trata apenas da visão do entendimento, mas de uma ação volitiva estrangeira a ele e que o coloca em questão, isto é, exige ou indaga sobre os seus fundamentos. Mas o que há nas ações de nossa vontade ou livre arbítrio que nos torna semelhantes a Deus? Por que podemos identificar tal semelhança?

Porque ela consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou não a fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou evitar), ou antes, somente que para afirmar ou negar, perseguir ou evitar as coisas que o entendimento propõe, agimos de tal maneira que não sentimos que alguma força exterior nos coaja. Porque, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente à escolha de um ou outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu me inclino para um, seja que eu conheça evidentemente que o bem ou o verdadeiro nisso se encontram, seja que Deus disponha assim o interior de

meu pensamento, mais livremente eu faço a escolha e a abraço (A.T., IX-I, MM, p. 46)⁹⁹.

Este trecho suscita diversas interpretações, muitas vezes contraditórias, sobre a definição da liberdade humana. Laberthonnière, por exemplo, entende que, apesar de a vontade ser sempre afirmada como livre, Descartes é indeciso e se embaraça nas suas tentativas equívocas de estabelecer em que consiste e como essa liberdade se exerce (LABERTHONNIÈRE, 1935, p. 401). Aliás, este autor compreende que, ao contrário de Gilson, o qual acredita que Descartes tenha oscilado na sua teoria sobre a liberdade ao longo do tempo por oportunismo a fim de cativar a aceitação dos mais diversos interlocutores de sua época, todas as contradições podem ser encontradas nas próprias *Meditações*, a saber, na afirmação de que a liberdade consistiria tanto no poder de escolha quanto na determinação inevitável da vontade pelo entendimento (LABERTHONNIÈRE, 1935, p. 430). Ou seja, há dificuldade em compreender a vontade ou o livre arbítrio no tocante ao entendimento, a natureza dessa relação que, por vezes, parece supor um indeterminismo volitivo e, em outras circunstâncias, um determinismo no que concerne à certa autoridade das concepções do entendimento sobre a escolha.

Entre os pontos questionáveis estão: em primeiro lugar, a disputa acerca da partícula “ou antes” (no francês, *ou plutôt*; e no latim, *vel potius*)¹⁰⁰ que faz a mediação entre duas definições, em que a primeira equalizaria liberdade com o poder de escolher entre opostos – também conhecido como poder dos contrários –, isto é, sempre que um objeto se apresenta à minha consciência posso tanto afirmá-lo, quanto posso também negá-lo; e a segunda sugere uma indeterminação nas ações do pensamento em relação à causas exteriores. Essa partícula é uma correção ou elucidação da primeira definição apresentada? O segundo problema interpretativo consiste na determinação do que significa ser coagido por “força exterior”. Trata-se de exterior ao sujeito como um todo, as afecções sensíveis ou até mesmo sociais, caso em que o entendimento seria considerado interno à reflexão e, portanto, suas concepções poderiam

⁹⁹ “Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c’est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l’entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu’aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre des deux contraire; mais plutôt, d’autant plus que je penche vers l’un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s’y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l’intérieur de ma pensée, d’autant plus librement j’en fais choix et je l’embrasse”.

¹⁰⁰ Segundo Michelle Beyssade, se por um lado o *ou plutôt* é uma tradução exata do *vel potius*, por outro lado, “tem um outro significado que é revelado na linha seguinte: *vel potius*, no texto latino, introduz uma correção e suprime o que precede; *ou plutôt*, no texto francês, introduz uma explicação mais precisa que completa o que precede sem suprimi-lo. O caráter elusivo dessas sutis mudanças e diferenças não é acidental. A versão francesa de 1647 é ao mesmo tempo uma tradução e um novo texto” (BEYSSADE, 2009, p. 241).

coagir a vontade sem que implicasse em uma causa diferente de mim mesmo? Ou trata-se de forças exteriores à vontade e, neste caso, o entendimento seria considerado uma força distinta e, sendo assim, as evidências percebidas poderiam exercer uma coação sobre a vontade que anularia nossa capacidade de livre escolha? Em terceiro, liberdade requer indiferença ou ser livre é aderir espontaneamente ao que o entendimento nos apresentou como sendo reconhecidamente bom ou verdadeiro?

Acredito que a solução perpassa pela atenção ao contexto da argumentação que define a vontade humana, visto que o “porque” (“*car*”) indica a continuação da razão ou explicação da afirmação anterior que atribui à vontade humana caráter similar à divina, desde que considerada formal ou em si mesma, isto é, em absoluto, não em relação ao entendimento, através da ideia de infinito que constitui a natureza de ambas. Sendo assim, o poder da vontade que marca tal semelhança é o de ser capaz de escolher (e/ou) de maneira indeterminada, isto é, não coagida a agir por qualquer causa exterior – tal como indicam, em geral, ambas as definições mediadas pela partícula “ou antes”, considerando ainda a possibilidade de que sejam afirmações independentes ou complementares.

Contudo, mesmo após a partícula mediadora, a definição de liberdade como escolha aparece compondo a segunda parte da definição da vontade. Descartes diz que para escolher (afirmar ou negar) não é coagido por nenhuma força externa. Assim, não separa as duas definições da liberdade humana, pelo contrário, sugere que a segunda consiste na exigência de abranger a definição para que o seu significado seja mais completo. Ora, é essa indeterminação radical e infinita que caracteriza a semelhança entre as vontades, ou seja, é a capacidade de agir de modo indeterminado, ser causa de seus próprios movimentos de maneira irrestrita, ainda que, devido a desproporção do entendimento, cada uma se manifeste de maneira diferente. No caso humano, em poder de livre escolha, entendendo escolha, aqui, como a capacidade de afirmar ou negar, que corresponde à lógica de todo objeto que nos é dado à consciência, sem coação por causas exteriores. No caso divino, em absoluta espontaneidade soberanamente arbitrária por fazer tudo o que há, possíveis e impossíveis, por meio do seu próprio querer¹⁰¹.

Por essa razão, a segunda definição pode ser considerada corretiva da primeira no sentido de ser a característica essencial da vontade humana na sua semelhança com a ação divina. No entanto, é impossível que seja corretiva daquela que a antecede no que diz respeito

¹⁰¹ Para evitar possível ambiguidade na compreensão, é preciso esclarecer que, neste texto, usamos o termo ‘indeterminação’ para se referir à capacidade da vontade humana de agir *sem ser coagida* por qualquer outra causa distinta. Por outro lado, em Deus, a ‘indeterminação’ é empregada em sentido literal, pois, dada sua profunda liberdade de indiferença, não há nem mesmo determinações que pudessem motivar sua ação.

à ação humana, mais ainda, trata-se mesmo de aprofundar a compreensão da nossa capacidade de escolha. Isso porque, o poder dos contrários é relativo à vontade humana, à maneira como tal essência se manifesta para nós porque não somos criadores, agimos sobre aquilo que nos é dado, enquanto Deus não necessitaria se decidir por algo que preexistisse o seu querer. Até porque, se fosse para corrigir puramente a primeira definição do próprio texto, o autor poderia ter simplesmente a apagado.

Neste ponto me distancio, portanto, de leituras como a hipótese considerada por Ragland de que “a primeira cláusula da definição de liberdade explica a essencial similaridade entre liberdade humana e divina: ambas envolvem o poder dos dois caminhos. A segunda cláusula mantém o foco exclusivamente na liberdade humana a fim de prevenir um potencial mal-entendido” (RAGLAND, 2006, p. 390), pois, como sabemos, a escolha humana é sempre uma escolha motivada por representações ou concepções do entendimento que precedem o meu querer ou que remetem à realidades – a das ideias claras e distintas – que precedem até mesmo a minha própria existência. Em outras palavras, trata-se de decisões sobre coisas que possuem suas naturezas ou essências já determinadas de antemão. Por outro lado, negando a hipótese deste autor, a vontade divina, apesar de se assemelhar à humana na indeterminação ou não coação por nada distinto de seu próprio querer, não se vale da liberdade de escolha justamente porque, enquanto essencial indiferença criadora, precede qualquer possibilidade, oposição, distinção ou contrários em seu exercício, visto que é pura espontaneidade¹⁰².

Mas, então, o que significa força exterior? Como a argumentação decorre da explanação da vontade na medida em que é a própria experiência do infinito em nós e marca do criador, então sugere-se que o autor está com sua atenção inteiramente conduzida para essa faculdade “precisamente nela mesma”. Portanto, não se sentir coagido por nenhuma força exterior significa que nada diferente da vontade a obriga inevitavelmente a agir. Logo, sendo o entendimento uma outra causa no julgamento, nem mesmo os objetos que percebemos pela nossa faculdade de conceber são capazes de suprimir o poder de escolha indeterminado da vontade. Consequentemente, o essencial para a liberdade humana, de modo semelhante a Deus,

¹⁰² “Não havendo qualquer ideia que represente o bem ou o verdadeiro, o que é preciso crer, o que é preciso fazer, o que é preciso omitir, que se possa fingir ter sido objeto do entendimento divino, antes que sua natureza tenha sido constituída pela determinação de sua vontade. E eu não falo aqui de uma simples prioridade de tempo, mas, bem mais, eu digo que foi impossível que uma tal ideia tenha precedido a determinação da vontade de Deus por uma prioridade de ordem, ou de natureza, ou de razão racionada, (...) de modo que esta ideia do bem tenha levado Deus a eleger um ao invés de outro” [“N’y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu’il faut croire, ce qu’il faut faire ou ce qu’il faut omettre, qu’on puisse feindre avoir été l’objet de l’entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d’une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu’il a été impossible qu’une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d’ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu’on la nomme dans l’École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l’un plutôt que l’autre”] (A.T., IX-1, 6ªR, p. 233).

é a capacidade presente na vontade de agir ou ser a causa de seus próprios movimentos sem que haja coação exterior aos próprios atos voluntários. Portanto, “nós chamamos liberdade a possibilidade para a vontade de se determinar a si mesma para dizer sim ou não diante das ideias concebidas pelo entendimento” (SARTRE, 1947, p. 297).

Após a definição do livre arbítrio, Descartes realiza uma crítica à liberdade de indiferença, não a abolindo completamente, mas, com certeza, a excluindo da essência da liberdade humana. A indiferença é apenas um modo de ação que, no entanto, não é necessário para a constituição ou caracterização do ato livre, ainda que seja uma maneira possível de agir com liberdade. A liberdade não requer a indiferença porque também somos livres quando agimos com conhecimento, segundo a verdade ou bem evidentemente percebidos. Descartes preserva a capacidade de escolha como necessária para a liberdade, mas nega que a maneira indiferente de escolher seja necessária. O que é excluído da essência da liberdade é, portanto, “o estado de indiferença quanto à escolha, mas não o poder de escolher” (BEYSSADE, 2009, 232). Bem mais, quanto mais a escolha se baseia em conhecimento, tanto mais livre é a nossa ação e, como consequência inversa, menos indiferentes somos para agir.

Percebemos, portanto, que Descartes dá um passo adiante em relação à definição de liberdade. Concebendo que a ação livre pode se exercer, basicamente, de dois modos, mas que, ainda que livres, não possuem a mesma dignidade, imediatamente Descartes pensa as ações com diferentes graus de liberdade. Assim, atribui certo valor ao julgamento, em que o mais digno é aquele cuja ação segue algum conhecimento. Em resumo, não se trata mais de definir o que é a liberdade em sua essência, mas de pensá-la segundo um valor de acordo com o uso racional que fazemos dela. Nesse sentido, Descartes ressalta a máxima que exige a escolha com conhecimento, em oposição à indiferença como falta de razões para escolher, para que as ações sejam racionais e concordem com a possibilidade da verdade. Pois, a escolha indiferente é a hesitação ou a ação arbitrária, sem fundamentos, que se realiza a partir de uma “oscilação causada pela ignorância ou conhecimento insuficiente” (BEYSSADE, 2009, p. 228), isto é, manifesta uma carência de conhecimento do entendimento. A aceitação dessa máxima introduz um critério racional para as escolhas que tende à conjunção das duas faculdades da razão, assemelhando-se à ação divina.

É-nos interessante ressaltar também que Descartes não faz distinção, em relação à liberdade, entre a descoberta do verdadeiro pelos nossos próprios esforços cognitivos e a descoberta inflada pela graça divina, com a qual Deus conduz o meu pensamento de súbito à verdade. A meu ver, tanto em um caso como no outro, a escolha não coagida prevalece na ação. De algum modo a indeterminação da vontade se mantém mesmo diante do saber ofertado, seja

por Deus, seja pela inteligência humana, sempre havendo a dependência de uma outra ação que concretize a afirmação sobre essas percepções. Para sustentarmos tal interpretação que atribui à vontade e à liberdade humana o caráter de indeterminação não coagida, é necessário esclarecer alguns conceitos empregados por Descartes a fim de melhor entendermos o que o mesmo quer dizer por livre arbítrio. Entre tais conceitos, é imprescindível distinguir o que o autor toma por determinação, inclinação, coação, etc., visto que ele afirma que a representação do verdadeiro ou do bem pelo entendimento inclina a vontade para um dos lados possíveis da escolha. Ora, como é possível pensar simultaneamente que nada coage a vontade a eleger e que o entendimento a inclina para uma escolha quando percebe algo com evidência?

No texto latino das *Meditações Metafísicas*, publicado em 1641, o autor refere-se à ação voluntária como não “determinada” (*determinari*) por causas exteriores, no entanto, na tradução francesa, publicada em 1647¹⁰³, a qual ele mesmo revisou e inseriu algumas mudanças para “corrigir mais a si mesmo do que o tradutor” e “para esclarecer somente seus próprios pensamentos” (A.T, IX-1, MM, p. 2), a fim de evitar más interpretações, ele utiliza não “coagido” (*contraigne*) por causas exteriores. Certamente, ambos os termos não são equivalentes, o *determinari* poderia facilmente ser traduzido para o verbo *derterminer*¹⁰⁴. Seria ‘determinar’, por assim dizer, mais fraco do que ‘coagir’?

Acredito ser possível sustentar que o uso do termo ‘coagir’ implica uma concepção de liberdade menos radical em relação ao entendimento, pois significa que não somos absolutamente determinados pelo entendimento ao ponto de que sejamos obrigados a ceder nosso consentimento às ideias concebidas. Ao contrário do que seria, por outro lado, se fosse o caso de utilizar “não determinado” por força externa, o que exigiria ou uma absoluta indiferença

¹⁰³ Ver Michelle Beyssade, “A doutrina da liberdade de Descartes: diferença entre os textos francês e latino da quarta meditação”, cuja tradução fora publicada na *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 13, nº2, 2009, p. 225-242, por Mariana de Almeida Campos e Marcos André Gleizer. Nesta obra, a autora considera que houve certa evolução na concepção cartesiana de liberdade baseado nas diferenças entre as versões francesa e latina ou, ao menos, que precisamos dizer que tal pensamento se tornou mais explícito. Essa reformulação torna mais precisa a intenção de Descartes em exprimir o reconhecimento do poder de escolha dos contrários como essencial para a liberdade humana, o que era negado na versão latina das *Meditações*. Há, também, outros pontos de disputa e que confrontam interpretações entre os textos latino e francês - como, por exemplo, o *sed contra* (mas ao contrário) que fora traduzido pelo *mais plutôt* (mas antes); a antecipação da ocorrência do termo *indifférent*, antes mesmo da sua definição, em uma posição em que não aparece no latim. Contudo, não pretendo abordar todos neste trabalho, apenas na medida em que considero que tais questões se impõem de maneira inevitável à minha leitura, acreditando, como afirma o próprio tradutor das *Meditações Metafísicas* para o francês, que as diferenças textuais, se houve alguma correção, trata-se de uma elucidação de Descartes em relação a seu próprio pensamento através da revisão e da correção da qual se valeu e que, por sua vez, atribuiu mais certeza e autenticidade para a tradução de tal obra.

¹⁰⁴ “A noção de ‘constrangimento’ implica automaticamente determinação por força externa. Contudo, notamos que o texto latino usa a palavra mais neutra *determinari*, aplicável à determinação por força interna e externa, e isso sugere, ou ao menos autoriza, a possibilidade de uma determinação interna que poderia pertencer à liberdade e talvez constituir a sua essência” (BEYSSADE, 2009, p. 237).

da vontade a qualquer coisa percebida e, assim, seríamos pretensiosamente indiferentes como a liberdade divina, pois não aceitaríamos nem mesmo as inclinações ou reconhecimentos da verdade, excluindo qualquer possibilidade de influência do entendimento, ou que o entendimento não pudesse ser considerado uma causa externa à vontade e, então, haveria certa afirmação infalível a certas percepções do entendimento, o que seria contraditório com a liberdade tal como fora definida.

Deste modo, a meu ver, a atualização da definição ao termo “coagir” vem precisamente na direção de ajustar a compreensão da liberdade humana no sentido de que ser livre, no pensamento cartesiano, permite uma comunhão entre entendimento e vontade nos juízos sem que se exclua o poder de escolher por autodeterminação. Sempre podemos nos determinar por nossas inclinações na hora de escolher sem que isso anule a nossa capacidade de nos decidirmos por nós mesmos. O que revela, ainda, que o livre arbítrio se relaciona intrinsecamente com a verdade, em que a espontaneidade de se conduzir ao que somos inclinados, ou reconhecemos evidentemente seu valor, eleva ao máximo nossa liberdade pela determinação segundo percepções claras e distintas do entendimento. Desta maneira, Descartes “renuncia então a exigir para nossa liberdade a ausência de determinação e se encontra satisfeito pela simples ausência de coação” (GILSON, 2013, p. 310), pois isso é suficiente para preservar a autodeterminação da vontade de sempre fazer somente o que quer por si mesma e também para que o reconhecimento da verdade não suprima o livre arbítrio. Logo, uma vez mais, “a liberdade (...) se define a medida em que se precisa o sistema das faculdades da alma, que a vontade se distingue do entendimento e que a faculdade de se determinar adquire mais independência em relação às clarezas do entendimento” (BEYSSADE, 1979, p. 177). Em outras palavras, possuímos a capacidade de movimentar ou agir por força própria em direção a qualquer coisa de maneira que mesmo diante das percepções verazes, em que somos inclinados ao consentimento, haja sempre uma causa voluntária no julgamento, qualquer que ele seja. Todos os juízos decorrem de uma ação voluntária em que a afirmação ou a negação sempre é de responsabilidade do sujeito que afirma ou que nega.

Inclinação, por sua vez, é sinônimo de determinação¹⁰⁵, ou seja, ambas se referem à natureza da relação entre vontade e verdade que gera a espontaneidade de escolher na direção

¹⁰⁵ O uso deste conceito ao longo da obra de Descartes não é claro. Por vezes, o autor o utiliza para se referir a certa motivação provocada pelo entendimento na vontade. Em outras oportunidades, utiliza para se referir a um poder da vontade diante dos objetos apresentados pelo entendimento. De qualquer forma, é possível encontrar um padrão, a saber, que “determinar” no que diz respeito ao entendimento é tratado da mesma maneira que usa o conceito de “inclinação”, isto é, a propensão da vontade para as razões percebidas com clareza; por outro lado, no que diz respeito ao uso deste conceito para a vontade, trata-se da referência a um poder positivo de escolher cujo autoria não é senão dela mesma.

em que o entendimento já nos dispõe quando reconhecemos clara e distintamente a veracidade de alguma ideia. Todavia, a determinação não exclui o poder de escolher por si mesmo, mas apela ao seu juízo, pois nada pode coagir a vontade absolutamente. A determinação, neste sentido, é certa persuasão da vontade pela evidência que percebe atualmente, isto é, o reconhecimento de algo verdadeiro ou bom que motiva o assentimento. Porém, a passagem da inclinação para a afirmação requer sempre um outro momento, causa e ação, sobretudo e essencialmente, volitiva, que pode se determinar pelo entendimento ou não, mas nunca pode ser coagida por ele. É, portanto, da natureza da vontade ser inclinada para o que é percebido com evidência. Nisso consiste sua espontaneidade ou a maneira como se configura a sua ação, sua relação íntima com a verdade, sendo que essa orientação natural para a verdade constitui outra semelhança nossa para com Deus, ainda que este, de sua onisciência, a conheça desde a eternidade e seja a própria razão de ser dela¹⁰⁶.

De certa forma, a vontade, então, sempre se conduz ao que acreditamos se tratar de um bem, mas que, todavia, pode não o ser de fato, de modo que podemos ser indiferentes à algumas coisas ou elementos de nossa consideração, pois frequentemente não os observamos com suficiente clareza, sendo evidente que, qualquer que seja a consideração que se propõe, “a vontade aparece como sem limites porque ela pode instantaneamente se conduzir a todas as ideias de objetos que o entendimento conhecia, conheceu e não conhece mais, não conhecia ainda, não pode ainda conhecer, não conhecerá jamais, para se pronunciar por sim ou por não” (GUEROULT, 1968, p. 330).

A escolha motivada pela inclinação ao verdadeiro se opõe à indiferença. No estado de indiferença as concepções do entendimento não inclinam e não apresentam mais razões para preferir alguma das possibilidades de escolha, seja porque as razões para afirmar ou negar estão igualmente equilibradas, seja porque desconhecemos completamente algo, de modo que, tanto em um caso como no outro, não somos inclinados para qualquer direção. A ação da vontade se exerceria sobre algo que ainda não se apresenta com clareza e distinção.

Esta indiferença que eu sinto, quando não sou conduzido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade e faz parecer mais um defeito no conhecimento do que uma perfeição na vontade; porque se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais estaria em dificuldade para deliberar qual julgamento ou qual escolha eu deveria fazer e, assim, eu seria inteiramente livre sem jamais ser indiferente (A.T., IX-I, MM, p. 46)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Ver “*Infinidade da vontade nos Homens e em Deus segundo Descartes*” de Ethel Menezes Rocha, publicado em *Analytica*, vol. 15 nº1, 2011, p. 125-144.

¹⁰⁷ “Cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d’aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu’une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais

A indiferença é equivalente à falta de razões para escolher. Assim, é menos uma imperfeição da vontade do que uma ausência de conhecimento, de modo que somos indiferentes justamente na medida em que não percebemos com clareza o que é o melhor ou o verdadeiro sem que não possamos duvidar de alguma maneira. O texto não nega que a indiferença não apresente qualquer perfeição da liberdade, mas somente “minimiza essa ideia e enfatiza a falta de conhecimento que este estado exhibe” (BEYSSADE, 2009, p. 235). É mantida a existência de uma perfeição na vontade mesmo no estado de indiferença, a saber, “o poder dos contrários, que pode ser exercido no estado de indiferença” (BEYSSADE, 2009, p. 235). Sendo assim, “esse poder, longe de ser dissociado da liberdade, é afirmado como a realidade da liberdade, como uma perfeição” (BEYSSADE, 2009, p. 235)¹⁰⁸.

Prosseguindo, aliás, na crítica à liberdade de indiferença, Descartes formula a hipótese de um pensamento que sempre fosse iluminado pela evidência da verdade para mostrar, uma vez mais, que a indiferença não é necessária para que sejamos livres. De maneira uniforme às exposições anteriores, a hipótese também revela que o conhecimento da verdade e do bem economizaria da dificuldade de deliberar sobre quais escolhas seriam as melhores para se fazer, de modo que sempre saberíamos o que deveríamos fazer. Repare, que “escolha eu deveria fazer”, não que o conhecimento me impele a fazer. Descartes deixa aberta a possibilidade de escolha mesmo diante do conhecimento do que se deveria fazer. Portanto, mesmo na hipótese em que elevamos a nossa capacidade de conceber ao ponto de sempre vermos com clareza e distinção, não que fosse infinita, mas de maneira que fosse mais hábil nas percepções que estão à sua disposição, não haveria coação à ação, mas um sentimento de dever escolher o que se percebe com clareza para que as ações fossem racionais e regradas segundo as circunstâncias que possibilitam o conhecimento do verdadeiro, pois “a evidência, se ela facilita a escolha, não se substitui a ela, ela não toma o lugar, porque ver e querer, para o homem, são sempre duas coisas bem distintas” (GUENANCIA, 1998, p. 263). Muito embora o consentimento seja a tendência da ação, a escolha está sempre aberta, uma vez que ainda depende de uma atitude voluntária em relação a esse objeto. Mas o momento da clareza provoca um sentimento interno de dever afirmar aquilo pelo qual estamos sendo inclinados, essa noção remete a ação livre mais digna, a saber, aquela escolha pautada por conhecimento do que se apresenta como verdadeiro ou bom. Ou seja, afirma a responsabilidade do sujeito da ação de fazer um uso racional de suas

jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent”.

¹⁰⁸ Michelle Beyssade afirma que podemos encontrar, seja no texto francês, seja no latino, “relação entre *perfectio/perfection*/ perfeição e *defectus/défaut*/ defeito: *defectus* é ausência, a perda, a negação, *perfectio* é presença, a realidade ou a atualidade” (BEYSSADE, 2009, p. 235).

capacidades intelectuais para que possa se distanciar de sua condição menos perfeita provada pelos erros que causa. Por conseguinte, indiferença também não é sinônima de possibilidade de escolha, visto que mesmo na hipótese em que nunca fosse indiferente, ainda assim haveria a escolha.

Indiferença não é, além disso, necessariamente o mesmo que indeterminação. A primeira é muito mais a caracterização de certa relação da vontade com o entendimento, enquanto a segunda pode ser pensada como a definição mesma da liberdade, independentemente de a vontade estar determinada ou indiferente ao entendimento. Por outro lado, a indiferença, se é o estado de hesitação sobre a certeza de se estar diante de algo verdadeiro, então, quando percebemos algo com clareza e nos sentimos inclinados pela evidência, não mais nos sentimos indiferentes em relação ao objeto de nossa consideração. Mas, como não deixamos de ser livres quando conhecemos, na verdade somos ainda mais livres, justifica-se a necessidade de que a indiferença não constitua essencialmente a liberdade humana, mas apenas acidentalmente, pois há momentos em que não somos indiferentes a causas externas à vontade que se traduzem na sua determinação.

De tudo isso, eu reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros; (...) nem também o poder de entender ou de conceber: pois, (...) sem dúvida que tudo o que eu concebo, concebo como é preciso, e não é possível que nisso eu me engane. Então, de onde nascem meus erros? A saber, unicamente do fato de, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que eu não entendo; em relação às quais, sendo em si indiferente, ela se engana muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (A.T., IX-I, MM, p. 46)¹⁰⁹.

As faculdades da alma são verazes por natureza, não possuem qualquer imperfeição que as leve inevitavelmente a errar, isto é, não são causas do erro como se este fosse intrínseco à natureza delas. O erro é, sobretudo, um problema de limite da racionalidade humana – essa é a questão que funda e justifica a reflexão sobre a liberdade no interior das *Meditações*. A vontade tem um poder infinito enquanto o entendimento é limitado, assim, podem se relacionar de maneira desproporcional. Deste modo, a vontade, mais extensa, acaba se exercendo sobre o que excede ao entendimento claro. Por não possuir a indicação de que alguma escolha pode ser

¹⁰⁹ “De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j’ai reçu de Dieu, n’est point d’elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très-ample et très-parfaite en son espèce; ni aussi la puissance d’entendre ou de concevoir: car (...) sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n’est pas possible qu’en cela je me trompe. D’où est-ce donc que naissent mes erreurs? C’est à savoir, de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l’entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l’étends aussi aux choses que je n’entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s’égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je ne me trompe et je pèche”.

melhor do que a outra pelo peso que a percepção clara e distinta exerce sobre nossa capacidade de julgar, é indiferente ao que julga. Sendo assim, o erro provém mais da falta de certo bom uso que a vontade faz do entendimento do que da influência positiva deste. O erro, então, pressupõe que a vontade seja, em algum grau, indiferente.

Não obstante, embora vontade e entendimento constituam o juízo, a vontade parece possuir predominância na condução ou no trato que o entendimento recebe. Ela pode deixar o pensamento “à deriva”, quando julga sem razões, transitando entre ideias que lhe são obscuras, quando poderia, ao contrário, buscar os fundamentos daquilo que se propõe a considerar e, então, alçar a investigação àquilo que haveria de claro e distinto no seu objeto. Por consequência, quando me refiro ao que não me é claro, bem e mal, falso e verdadeiro, assumem o mesmo valor para essa volição cega, sendo que a confusão de um pelo outro, a incapacidade de distinguí-los, é muito fácil de ocorrer. No entanto, não se segue que, dada uma vontade indiferente, a escolha que dela ocorre será necessariamente enganosa. Na verdade, Descartes nos diz ser somente mais provável que nos enganemos pela falta de critério racional para conduzir nossos pensamentos, o que faz com que não haja constância ou eficácia da vontade na busca da verdade. Mas a probabilidade do erro não torna impossível a verdade. Entretanto, ainda que a encontrássemos não passaria de um acaso, o que seria inútil para passar ao “conhecimento das outras coisas do universo”, ou seja, a ausência de regras para conhecer tornaria impossível a existência de qualquer sabedoria ou ciência humana.

Além disso, novamente Descartes equivale aquilo que é de ordem natural com o que é de ordem sobrenatural, a saber, o erro com o pecado, pois “o problema do pecado é a forma teológica do erro e o problema do erro é a forma filosófica do pecado” (GILSON, 2013, p. 266), ambos são “em si mesmo e em sua essência da mesma natureza” (GILSON, 2013, p. 267), visto que são resultado de um mesmo ato que toma o falso por verdadeiro. Similarmente, ele equivale epistemologia e moral ou o racional e o prático que, neste momento, possuem a mesma origem psicológica - o julgamento - e compartilham o mesmo problema metafísico - o não-ser. Mais especificamente, a reflexão sobre ambos os âmbitos da ação humana encontra um fundamento comum, a saber, a privação que o sujeito impõe a si mesmo com os seus julgamentos, “esta imperfeição intrínseca que parece irreduzível a uma explicação pela simples limitação do ser” (GUEROULT, 1968, p. 310).

Se a privação resulta de certo uso da nossa capacidade de julgar da qual, por sua vez, possuímos o sentimento imediato de responsabilidade sobre nossas ações, isto é, depende de uma autodeterminação da vontade que se resolve por certa operação intelectual, então, por consequência, além de errarmos, nós cometemos uma falha normativa na condução de nossos

pensamentos. Por essa razão, “o aspecto mais fundamental do erro não se encontra no afirmar algo falso, mas na realização de um ato cognitivo que (...) ‘desobedece’ àquilo que ‘ordena’ nossa natureza” (LEVY, 2000, p. 204). Dispomo-nos, desde o início, em outra direção que não seja o conhecer, exigência própria da razão e, assim, desrespeitamos as regras que nossa natureza requer para a aquisição do saber. Logo, a privação é um desvio da conduta volitiva que se exerce ilegítimamente além de nossas capacidades finitas de compreensão. É desta maneira que vontade e verdade, psicologia e moral, metafísica e epistemologia, se conectam intrinsecamente, pois método e doutrina ou governo de si e ciência fazem corpo e constituem um ao outro através do mesmo princípio cognitivo de julgar.

Em suma, Descartes nos coloca diante da exigência de uma resolução volitiva sobre as nossas ideias, de tal modo que estejamos sempre dispostos a conformar nosso infinito querer ao que propõe o entendimento segundo às regras próprias da razão, o que nos permite evitar que induzamos nós mesmos à privação de não conhecer algo que nos é devido, que deveríamos possuir para conquistar uma perfeição maior em nossas operações intelectuais. A percepção da evidência precisa de um esforço voluntário, sobretudo, ao que pode alcançar a pequena extensão do entendimento. Deste modo, nos atendo a perseguir as ideias percebidas claras e distintamente, podemos buscar uma perfeição maior, isto é, realizar a finalidade da razão de ter atualmente um conhecimento. Desta forma, deixamos de persistir na imperfeição ou privação que se manifesta na ausência de conhecimento e, mais especificamente, na ação voluntária que se conduz indiferentemente, o que frequentemente culmina com a aceitação do falso como verdadeiro. É nesse sentido que a indiferença é antes um defeito no saber do que uma perfeição da vontade e, por conseguinte, a indiferença é um estado menos perfeito do sujeito pensante proveniente do uso inadequado de suas aptidões que não considera as coisas como deve, donde há a necessidade de regrá-las de determinada maneira para bem usá-las.

Como o objetivo principal é satisfazer a tendência natural da razão para a aquisição de conhecimento, o que obviamente perpassa pela análise do erro para que se saiba como evitá-lo, após pensar as circunstâncias em que este ocorre, é necessário analisar os casos em que a verdade nos está defronte e, a partir disso, compreender o caminho que pode nos conduzir a ela. Assim, para colocar em relevo o modelo de ação proposto e mais uma vez demonstrar que a liberdade não consiste somente na escolha indiferente - tema do parágrafo antecedente -, Descartes exemplifica com um julgamento retirado de um momento bem preciso das próprias *Meditações Metafísicas*, a saber, o instante da descoberta de si ou, se preferir, o argumento do *cogito*. Se na Meditação anterior este argumento fora utilizado para extrair o critério da verdade – que as percepções claras e distintas são verdadeiras como tais -, neste momento nos é útil

retomá-lo para que possamos refletir sobre a regra de conduta da mente que tornou tal conhecimento possível. Em outras palavras, após circunscrever a nossa imperfeição que o erro e a falta de conhecimento atestam, passamos a circunscrever a perfeição e a verdade que podemos conhecer.

Por exemplo, examinando esses dias passados se qualquer coisa existia no mundo, e conhecendo que somente de examinar essa questão se seguia muito evidentemente que eu mesmo existia, eu *não podia me impedir de julgar* que era verdadeira uma coisa que eu concebia tão claramente, *não que eu me encontrasse forçado* por alguma *causa exterior*, mas somente porque de uma grande clareza que estava em meu entendimento se seguiu uma grande *inclinação* em minha vontade; e fui levado a crer com tanto mais liberdade, com quanto menos indiferença me encontrei (A.T., IX-I, MM, p. 46-47 – Grifo nosso)¹¹⁰.

Essa passagem representa, sem dúvidas, uma dificuldade e é frequentemente colocada em confronto com a concepção de liberdade definida, há alguns parágrafos, como resolução autônoma e independente da vontade diante de qualquer concepção da qual tivesse consciência. Isso porque esse trecho, tomado por si só, sugere haver certa adesão infalível da vontade ao que é percebido com clareza pelo entendimento. Indica haver mesmo uma força sobre o nosso pensamento de modo que fosse inevitável qualquer tentativa de resistir ou escolher o oposto, anulando, assim, qualquer predominância da vontade e levando a crer que esta é até subordinada àquilo que fora apresentado à consciência como verdadeiro. Tal é o que levou Gilson a classificar as diferentes abordagens sobre a liberdade como “de uma tão estranha contradição” (GILSON, 2013, p. 256). Afinal, há uma declaração explícita de uma impossibilidade de não julgar durante esta circunstância de clareza no entendimento. No entanto, colocando-a em seu contexto, vejamos como tal tese se encadeia e se relaciona com a definição de liberdade apresentada anteriormente.

Se, num primeiro momento, na Segunda Meditação, o *cogito* permitiu o conhecimento do critério da verdade, isto é, como o verdadeiro se apresenta para nós – regra da clareza e da distinção -, agora ele é recuperado para que seja analisado o comportamento das faculdades psicológicas no momento em que reconhecemos algo com evidência. A partir disso, podemos extrair um critério de condução do pensamento que seja adequado ao conhecimento da verdade, ou então, uma maneira de nos valermos de nossa liberdade, causa da atividade mental, que nos

¹¹⁰ “Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j’examinais cette question, il suivait très-évidemment que j’existais moi-même, je ne pouvais pas m’empêcher de juger qu’une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je me trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d’une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d’autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d’indifférence”.

direcione, entre os tão diversos caminhos que poderíamos seguir, para a segurança do conhecimento certo e indubitável. Deste modo, este trecho tende a corresponder ao uso normativo da razão, ao bom uso da cognição, isto é, ao modo pelo qual a vontade ou o livre arbítrio devem constantemente operar para que possamos dispor o processo de descoberta no interior dos limites em que o verdadeiro ou o bom sejam possíveis.

Sendo assim, ao afirmar que “não poderia se impedir de julgar”, Descartes nos induz a pensar que ou o juízo era inevitável ou se tratava de uma perspectiva considerada a partir do valor racional da ação, isto é, a partir do dever de afirmar o que se apresenta com evidência para que se possa bem julgar. Em seguida, o problema é ainda o mesmo, a saber, se o entendimento possui capacidade de determinação absoluta sobre a vontade, pois os termos utilizados e o tom da explicação são descritos de maneira mais veemente ao enfatizar uma aparente necessidade de assentir provocada pelo entendimento. Ora, ainda que sublinhe essa ação do entendimento sobre a vontade, o autor insiste em não se tratar de ser “forçado por qualquer causa exterior”. Seria, então, uma prova de que tais forças exteriores não incluiriam o entendimento, mas, na verdade, exterior teria seu significado em relação ao julgamento – o que englobaria o entendimento como causa interna assim como a vontade? Por outro lado, é possível notar uma vez mais que a indiferença não é inteiramente excluída da ação que precede o ato mesmo de concretizar a asserção, visto que ele afirma somente a diminuição da indiferença em proporção inversa a inclinação da vontade que, por sua vez, tende a ser mais livre. Assim sendo, não seriam essas noções de “mais” ou “menos” livres justamente a constatação mesma do que havíamos identificado como a atribuição de um valor racional para se pensar a capacidade de escolha ao invés de definir o que é ser livre simplesmente?

Com o *cogito* trazendo ao jogo algo que possa nos fazer entender como conter a vontade nos limites do entendimento e, assim, evitar o erro para galgar em direção à verdade, Descartes experimenta uma inclinação na vontade, causada por uma percepção clara, tal que sente não poder impedir a si mesmo de agir no sentido dessa inclinação. No entanto, Descartes logo em seguida se apressa em dizer e, avalio, explica o que quis dizer com “não podia me impedir de julgar”. Não se trata de estar inteiramente forçado por alguma causa exterior, mas que o entendimento apenas o inclinou ao consentimento e o fez ainda mais livre, ou seja, não exclui a liberdade como fora apresentada anteriormente, pois se determinar pelo entendimento é previsto como uma ação perfeitamente livre, o que não é tolerado é a coação ou obrigação que desfaça qualquer movimento voluntário. Descartes contrapõe, portanto, ser inclinado a ser forçado de tal maneira que o primeiro é permitido e até mesmo benéfico para a liberdade,

enquanto o segundo seria não apenas nocivo, mas contraditório em relação a liberdade exposta como indeterminação ou não constrangimento por causas externas.

Se o entendimento fosse uma causa interior, não haveria qualquer problema em afirmar a sua coação. No entanto, neste fragmento específico do texto fica em aberto, ou não tão bem distinguida, a possibilidade de compreender tanto que ele seja externo quanto interno, mas, parece-me, isso é assim pela razão de que pressupõe que já tenhamos compreendido a exterioridade do entendimento quando fora definida a vontade ou a liberdade humana em sua semelhança com a divina. Além disso, é preciso lembrar que Descartes pensa os julgamentos como provenientes do “concurso de duas causas”, ou seja, o autor considera que no julgamento existem dois princípios distintos e, sendo assim, seria errôneo reduzir ambos a apenas uma única e mesma força, pois qual seria a necessidade, neste caso, de se referir à vontade se a adesão é imediata e simultânea? Por qual razão seria preciso explicar que a vontade é conduzida a acreditar pela inclinação experimentada, na percepção evidente de que eu mesmo existo, sem que fosse forçada por algo outro? Não bastaria apenas dizer que se o entendimento vê como verdadeiro, então o é de tal maneira? Se este fosse o caso, não seria preciso se referir a um ‘dever’ em relação às nossas operações intelectuais, visto que afirmar algo percebido com clareza não necessitaria de uma norma ou a exigência de certo dever, seria algo absolutamente natural e imediato, uma ação única. No entanto, não é isso que ocorre.

A explicação da frase que se referia a um sentimento de incapacidade para não realizar o julgamento consiste, sobretudo, numa preocupação em se prevenir para não contradizer a afirmação que definia a liberdade, momentos antes, de que “para afirmar ou negar não sentimos que alguma força exterior nos coaja”. Nesse sentido, visando manter esta tese mesmo diante de um entendimento inteiramente esclarecido, a explicação de que neste momento “não me encontrava forçado por alguma causa exterior” preserva e corresponde, de alguma maneira, à frase anterior que definia a vontade ou o livre arbítrio. De início, se o termo “causa” é usado na Quarta Meditação para se referir às duas faculdades da alma, distintas enquanto capacidades, na constituição do julgamento, ou seja, vontade e entendimento, então, dizer-se “não forçado por causa exterior” nos indica ao menos que não podemos ser coagidos por uma causa distinta, neste contexto, portanto, a causa entendimento não pode forçar absolutamente a julgar, mas apenas que de uma clareza nesta causa se segue uma inclinação na outra causa, a volitiva. Ora, são duas causas que, portanto, agem para constituir o julgamento, mas que uma não coage a outra e é nisso que consiste a nossa liberdade e independência em relação às essências criadas. Ver não é assentir e ver algo como necessário não é necessariamente consentir.

Ademais, para além do conceito de “causa”, há ainda o conceito de “força” utilizado por Descartes para se referir a certa influência de uma causa sobre a outra. É curioso também que, ao tratar da indiferença, Descartes considera que as razões que me fazem acreditar em algo são verdadeiros “pesos da razão” que me “levam mais para um lado do que para outro”. Isso nos leva a crer que, tomando emprestado um vocabulário da física, as ideias claras e distintas presentes ao espírito possuem um peso racional, funcionam semelhantes a uma força gravitacional na medida em que atraem a vontade para a afirmação, isto é, quanto maior o peso de um objeto claro e distinto no entendimento, maior é a sua força gravitacional que atrai, neste caso, o juízo. No entanto, ainda que a atração seja inevitável, característica do reconhecimento de uma ideia que se apresente como muito verdadeira, não há coação para afirmar ou negar, mas a tão somente propensão para o lado em que o verdadeiro se encontraria, bem como a exigência racional de que é uma escolha que se deve fazer, visto que a melhor escolha e a maior liberdade são aquelas que seguem algum conhecimento.

Para que haja essa inclinação da vontade em relação ao entendimento é preciso que o objeto percebido com evidência esteja presente e, como na atração da força gravitacional, que haja certa distância. É claro que não se trata de uma distância espacial ou da extensão, mas da duração na qual está inserido o espírito. Ora, essa distância, como diz Beyssade¹¹¹, é justamente o intervalo entre a ideia e a afirmação que a liberdade do julgamento desfruta, sendo que, novamente, “meu querer não é um ver, na minha duração, o ver é primeiro e passivo, e o querer uma passagem sempre ameaçada de um instante a outro, de uma visão à outra visão” (BEYSSADE, 1979, p. 173).

Nossa existência se constitui no tempo, cujos os momentos podem ser separados. Neste sentido, a temporalidade própria à interação entre as duas causas do julgamento é marcada pelo verbo “seguiu” na frase “de uma grande clareza no meu entendimento se seguiu uma grande inclinação em minha vontade”. Trata-se, portanto, de uma sucessão, ou seja, dois momentos em que um parece engendrar o outro, no sentido de que a ideia evidente conduz ao assentimento, motiva certa passagem ou a ação de ir em direção ao que fora percebido de tal modo que não seja forçada ou coagida a afirmar ou negar. Portanto, essa sucessão implica um antes, a presença da ideia clara, e um depois, a inclinação da vontade. Inclinar-se ou ser levado se mostram, aliás, como ainda anteriores à afirmação propriamente dita, visto que se inclinar é se inclinar para (o juízo que sucede, por exemplo) e que, como vimos na hipótese do entendimento sempre esclarecido, ainda haveria escolha voluntária. Desta maneira, mesmo diante de algo evidente, e

¹¹¹ Ver J.-M. Beyssade. *La philosophie première de Descartes*. France: Flammarion, 1979. Página 166.

sua consequente influência na vontade, é resguardada a distância entre a deliberação e a ação, que permite a última decisão à vontade. É assim que, mesmo a partir de uma visão clara, “a facilidade para me determinar, mesmo se ela se aproxima indefinidamente da facilidade de operar ou impetuosidade, resta sempre distinto como o tempo em que eu delibero do tempo em que eu ajo” (BEYSSADE, 1979, p. 172).

A liberdade humana reside nesse hiato ou passagem da deliberação para a ação intelectual de afirmar ou negar, preservada pela temporalidade de nossa existência, que não permite coincidir a visão com a volição, isto é, o tempo da deliberação com o tempo da afirmação. A presença ou permanência da força da ideia clara e distinta é dependente de uma consideração atenta e resoluta à disposição das operações voluntárias que podem, na passagem de um momento a outro, deixar de estar atenta a esse objeto percebido com evidência e, assim, dissuadir a propensão da vontade causada pela força que a percepção clara e distinta exerce de modo que eu possa, num momento seguinte, através do uso que faço de minha atenção, não julgar. Sendo assim, não haveria mais a impossibilidade de recusar a afirmação, pela suspensão de sua condição mesma, a saber, a atualidade que permite a ideia clara do entendimento atrair o julgamento, seja pela distração sempre eminente ou por uma atitude voluntária mesma que desejasse examinar outra coisa¹¹². Neste sentido, o movimento da atenção, ou então, “o fato de não podermos fixar nossa atenção constantemente na mesma coisa é uma fraqueza; mas o fato de podermos desviar nossa atenção de algo, e de algo evidente, é um poder” (BEYSSADE, 2009, p. 240)¹¹³. Por outro lado, é “a linguagem da impetuosidade que será mais conveniente a Deus, ativo até nas suas ideias, uma vez que seu ver é também um querer” (BEYSSADE, 1979, p. 172).

Descartes considera a influência do entendimento em um sentido mais fraco e, por outro lado, a autonomia da vontade em sentido mais radical por ter o poder de causar seus próprios movimentos de modo inalienável. Sendo assim, a inclinação da vontade, motivada por alguma percepção evidente apresentada pelo entendimento, nada mais é do que certa propensão natural à afirmação. Este movimento em direção a consentir ao que é percebido clara e distintamente é da própria natureza da vontade que, relacionando-se com o entendimento, pode

¹¹² “Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza de não poder atar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, eu posso, todavia, por uma meditação atenta e frequentemente reiterada, imprimi-lo tão fortemente em minha memória que nunca deixe de dele me lembrar, todas as vezes em que eu tiver necessidade, e assim adquirir o hábito de não falhar” [“Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent reiterée, me l’imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m’en ressouvenir, toutes les fois que j’en aurais besoin, et acquérir de cette façon l’habitude de ne point faillir”] (A.T., IX-1, MM, p. 49).

¹¹³ “Nossa capacidade para desviar nossa atenção de alguma evidência consiste no poder dos contrários” (BEYSSADE, 2009, p. 240).

reconhecer quando algo lhe parece muito verdadeiro. Esta relação entre tais faculdades da razão, ou de seus modos, possibilita que as ações voluntárias humanas não sejam sempre indiferentes em suas ações. Essa é, então, a influência das ideias do entendimento: inclinar ou conduzir à ação. Por outro lado, os outros termos empregados por Descartes possuem conotação mais radical. Dizer-se coagido ou forçado significa que somos obrigados a agir como se fossemos “inteiramente” determinados sem que houvesse qualquer espaço para agir de outro modo ou para ser autor de seu próprio movimento – neste caso, não haveria liberdade, mas uma absoluta coação. Logo, a percepção atual da evidência, de que para que eu pense é necessário que eu exista, é uma inclinação no sentido de persuasão ou certa condução, isto é, trata-se de uma intensão ou propensão em que há uma tendência natural – espontaneidade – que atrai o juízo em direção ao assentimento. Tal é a natureza da certeza, necessária para fundamentar a possibilidade do reconhecimento da verdade na conjunção entre vontade e entendimento, mas que, contudo, não implica constrangimento ao assentimento, ou seja, a efetivação do juízo impulsionado pela inclinação em relação à evidência depende sempre de uma decisão volitiva para se concretizar.

Sendo assim, o que há de “infalível” (A.T., IX-I, 2ªR, p. 128)¹¹⁴ na vontade é somente a sua inclinação ou persuasão ao que lhe é claramente conhecido pelo entendimento, sem que este cause inteiramente a adesão ao ponto de abolir a capacidade de escolher sem coação. Assim, Descartes pode marcar a distância entre deliberar e agir e, ao mesmo tempo, estabelecer como se dá essa relação entre as faculdades distintas. Para a vontade “uma coisa é sentir (...) a atração de uma determinada representação; outra coisa é se determinar em favor do objeto desta representação” (KAMBOUCHNER, 2008, p. 50), o julgamento exige uma ação que a mera passividade característica do entendimento não pode fornecer pela simples atração. Consequentemente, quando o autor diz que “não podia se impedir de julgar” não se trata de uma impossibilidade em sentido estrito, não há ausência absoluta de alternativas em que a vontade necessariamente adere ao que é percebido com clareza, mas apenas reafirma um sentimento introspectivo de que, pelo modo indubitável pelo qual percebe, seria muito difícil não afirmar como verdadeiro¹¹⁵, visto estar inclinado pela evidência que conduz o pensamento à crença, assim como fora explicado pela frase que se seguiu a esta.

¹¹⁴ “La volonté se porte volontairement, et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu”.

¹¹⁵ Essa não é a única vez que Descartes utiliza o conceito de impossível com um sentido mais fraco do que uma necessidade absoluta no interior da liberdade humana. Muito pelo contrário, inclusive a partir do mesmo exemplo, nas Cartas ao Mesland, ainda mais explicitamente, o “impossível” aparece num âmbito muito restrito e muito mais próximo da ideia de algo “muito difícil”, mais relacionado à inclinação por uma ideia clara e distinta, bem como seu consequente sentimento interno de dever afirmar isso que ele vê com tanta evidência, porém, sob a condição

A exposição cartesiana, portanto, expõe a necessidade de haver sempre duas dimensões na ação humana que, porventura, se relacionam. É necessário que sejamos independentes em relação a qualquer causa exterior à vontade em nossas ações intelectuais para que possamos nos decidir pelo que se apresenta a nós de alguma maneira, o que permite justificar tanto o erro quanto a resolução de não mais perseverar em tal direção; e que sejamos, por outro lado, determinados pelos objetos apresentados pelo entendimento, visto que é a faculdade que concebe as essências, e entende suas coerências, sobre as quais nós podemos nos exercer. Em outras palavras, ao agirmos, o entendimento tem que ser capaz de nos fazer reconhecer a necessidade do que consideramos evidente e, assim, apelar ao nosso juízo, isto é, criar o sentimento interno de que devemos afirmar algo que se apresenta com tanta clareza para que o conhecimento não seja impossível. Mas, de outra parte, a vontade, mesmo sendo persuadida pela verdade, nunca pode ser obrigada a concretizar o juízo sem que se queira assim o fazer, ou seja, mesmo reconhecendo a natureza imprescindível de que deve afirmar o que se apresenta com grande evidência, precisa ter o poder de ou se resolver por essa determinação voluntariamente, ou então ignorar e, talvez, se consumir em erro. Somente desta maneira é possível, segundo Descartes, dar conta de tudo o que se manifesta através de nossas ações, falando de maneira geral, do erro, da indiferença, da dúvida, da ignorância, da verdade e da certeza.

A passagem da “grande luz”, portanto, consiste no aspecto normativo segundo o qual Descartes trata a liberdade, ressaltando que, apesar de dispormos sempre de nosso livre arbítrio para seguir qualquer via que seja na condução de nossos pensamentos e dispormos sempre da capacidade de afirmar ou negar qualquer objeto da consciência sem que a vontade seja coagida por qualquer causa distinta dela mesma, há sempre a inclinação espontânea diante da verdade. Esta inclinação que conduz ao assentimento é característica de nossa própria estrutura cognitiva que possui a tendência natural para o conhecimento, além do sentimento de dever afirmar aquilo que se apresenta com evidência para que nossas ações sejam racionalmente legítimas, para que a ação esteja em concordância com a possibilidade da verdade para a mente finita.

Nesta interpretação que adotamos, afirmar que não podia impedir de julgar “significa que, para ele, fazer o contrário seria imoral ou irracional, mas não psicologicamente impossível” (RAGLAND, 2006, P. 387). Assim, o autor pode afirmar sem contradição a autonomia humana ao mesmo tempo que a reivindicação de um rigor do pensamento diante daquilo que lhe é evidente. É por este apelo à verdade, à inclinação, à determinação ou ao dever, que a “reação

de que se mantenha a consideração presente e do mesmo modo. No entanto, sempre aponta que, absolutamente, não se trata de algo impossível para a liberdade humana. Ver, por exemplo, o capítulo 2.3 desta dissertação.

espontânea” estabelece “a responsabilidade do homem em face da verdade” (SARTRE, 1947, p. 292) como realização de sua própria existência: não apenas pensar, mas pensar bem. Esse dever e responsabilidade humana consistem, portanto, na condução regrada das capacidades intelectuais de acordo com a possibilidade de conhecer algo verdadeiramente.

É próprio da natureza da vontade ser persuadida sempre que estiver diante de uma ideia clara e distinta. Mais ainda, é justamente na conjunção dos dois modos da razão, através da afirmação ou adesão da vontade ao que é claramente concebido pelo entendimento, que a liberdade alcança seu mais alto nível. Do contrário, teríamos uma vontade que não se motivasse pelas razões que nos fazem acreditar em algo, isto é, estaríamos em nossa condição mais baixa, a saber, a da ignorância e indiferença da vontade que se faz cega ao que afirma ou ao que nega, pois quando “não conheço ainda qualquer razão que me persuada mais para um lado do que para outro: segue-se que sou inteiramente indiferente a negar ou a assegurar, ou ainda mesmo a me abster de dar qualquer julgamento” (A.T., IX-I, MM, p. 47)¹¹⁶. A indiferença é uma situação indesejável e que deve ser superada porque é a ausência de manifestação de uma disposição interna da vontade a se inclinar ao bem claramente conhecido ou, de acordo com os termos deste trecho, de se persuadir por alguma ação. Notemos que persuadir não é sinônimo de coação e se trata de mais um conceito utilizado para demonstrar que a vontade se convence por aquilo que lhe fora apresentado, mas não é imposto a ela como uma obrigação intransigente.

Esta indiferença não se estende somente às coisas das quais o entendimento não possui qualquer conhecimento, mas geralmente também a todas aquelas que ele não descobre com uma perfeita clareza no momento em que a vontade delibera. Pois, por prováveis que sejam as conjecturas que me tornam inclinado a julgar algo, apenas o conhecimento que eu possuo de que não são senão conjecturas, e não razões certas e indubitáveis, é suficiente para me dar ocasião de julgar o contrário (A.T., IX-I, MM, p. 47)¹¹⁷.

A indiferença também admite graus, não é somente a ausência completa de conhecimento, em que não há como não ser indiferente, mas está presente quando há coisas que, embora nos pareçam possivelmente verídicas, ainda contêm alguns elementos obscuros. Igualmente, haver razões para duvidar é condição suficiente para, sendo indiferente, julgar o contrário. Todavia, Descartes não diz palavra sobre a impossibilidade de tal julgamento em

¹¹⁶ “Je ne connais encore aucune raison, qui me persuade plutôt l’un que l’autre: d’où il suit que je suis entièrement indifférent à le nier, ou à l’assurer, ou bien même à m’abstenir d’en donner aucun jugement”.

¹¹⁷ “Cette indifférence ne s’étend pas seulement aux choses dont l’entendement n’a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu’il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère; car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j’ai que ce ne sont que des conjectures, et non des raisons certaines et indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire”.

condições de perfeita claridade. Acredito que seja por já ter tratado desta circunstância na hipótese do entendimento mais perspicaz e na passagem da “grande luz” que acabamos de interpretar. Assim sendo, trata-se de apenas mais um resgate de uma situação experimentada dentro das próprias *Meditações* – neste caso, da dúvida metódica e das ideias das coisas sensíveis – para mostrar como a liberdade opera - se antes havíamos considerado a clareza da razão, agora observamos a sua indiferença.

Ora, se eu me abstenho de dar meu julgamento quando eu não concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que eu o uso muito bem e que eu não sou enganado; mas se eu me determino a negar ou assegurar, então eu não me sirvo como eu devo de meu livre arbítrio; e ainda que eu julgue segundo a verdade, ela não é alcançada senão por acaso e eu não deixo de falhar e de usar mal meu livre arbítrio; porque a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, diz-se, eu encontro na operação, na medida em que procede de mim, mas não no poder que recebi de Deus (A.T., IX-I, MM, p. 47-48)¹¹⁸.

A partir dos dois exemplos retomados nos é perceptível o que devemos fazer com nossa liberdade tanto quando estamos diante de uma evidência quanto quando estamos em estado de indiferença, seja por completa ausência de conhecimento de algo, seja por algo se apresentar para nós somente como provável, isto é, quando há elementos obscuros e confusos em nossas considerações. O que deveríamos fazer, pergunta-se Descartes? A solução pode se unificar na simples resposta de que, em nossas ações, a vontade deve, para bem julgar, se determinar pelo que é clara e distintamente concebido pelo entendimento. Assim, se somos indiferentes, então não devemos julgar até que o entendimento esclareça o que buscamos compreender. Deste modo, fazemos um bom uso de nossa liberdade, pois não podemos nos enganar desta maneira. Se somos iluminados por algo que podemos ver clara e distintamente como certo, então é imperativo que sigamos a via que se apresenta para nós como a mais adequada. O uso racional ou regrado do pensamento é a ação de livremente superar o acaso que a instantaneidade da nossa existência impõe a nós através do conhecimento – tanto da verdade quanto do método para alcançá-la - que nos permite encontrar um fundamento que dê

¹¹⁸ “Or si je m’abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j’en use fort bien, et que je ne suis point trompé; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre; et si j’assure ce qui n’est pas vrai, il est évident que je me trompe, même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n’arrive que par hazard, et je ne laisse pas de faillir, et d’user mal de mon libre arbitre; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l’entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c’est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l’erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l’opération, en tant qu’elle procède de moi; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j’ai reçu de Dieu, ni même dans l’opération, en tant qu’elle dépend de lui”.

constância, segurança e firmeza para nosso ser em suas operações de modo que possamos nos elevar à certa condição superior de nós mesmos justamente por nos remetermos à eterna perfeição sobre a qual tudo se funda. Além disso, se somos responsáveis pela ascensão de nossa existência, também o somos por nosso declínio, pois a privação, a forma do erro, na verdade, só possui realidade pelo uso negligente que fazemos de faculdades que são em si mesmas perfeitamente capazes por natureza.

Meditando sobre essas experiências seriamente vivenciadas de modo perseverante, Descartes conclui: “não somente aprendi o que devo evitar para não falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade” (A.T., IX-I, MM, p. 50)¹¹⁹, a saber, que “todas as vezes em que eu retenho inteiramente minha vontade nos limites de meu entendimento, que ela não faz qualquer julgamento senão das coisas que lhe são claramente e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane” (A.T., IX-I, MM, p. 49)¹²⁰. Fazendo jogar erro, Deus e liberdade da vontade humana, estabeleceu-se o limite dentro dos quais podemos exercer nosso poder de julgar legitimamente, bem como as regras pelas quais é nosso dever conduzir nossos pensamentos a fim de que não nos enganemos a nós mesmos em nossas condutas. Esta legitimidade está contida nos juízos que se fazem no interior da limitação do entendimento.

Esse limite, no entanto, pressupõe que conheçamos a verdadeira natureza da divindade a qual estamos subordinados e o limite mesmo que esse saber nos permite reconhecer em nossa capacidade intelectual de entender, ou seja, é a tensão do conflito entre a tentativa de compreender Deus e o infinito que nos escapa infalivelmente em toda tentativa que escancara nossa pequenez, sobretudo, racional. Essa reflexão que nos leva à linha tênue do que significa ser humano, é um processo de humilhação do ser que percebe a distância que há entre sua razão e a razão de tudo o que existe, na medida em que vai descobrindo as limitações que caracterizam sua natureza. Natureza à qual deve obedecer ou aceitar para que possa conquistar aquilo que é capaz, aquilo que lhe é acessível ou que, ao menos, lhe é legítimo. Por esse motivo, Descartes é sempre muito precavido em reafirmar a preponderância da teodiceia na reflexão, e mesmo no fim da Quarta Meditação não deixa de ressaltar a necessidade de tais argumentos para sustentar sua teoria do conhecimento, afirmando que:

¹¹⁹ “Je n’ai pas seulement appris aujourd’hui ce qui je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité”.

¹²⁰ “Toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu’elle ne fait aucun jugement que des choses que lui sont clairement et distinctement représentées par l’entendement, il ne se peut faire que je me trompe”.

Não tenho nenhum motivo para lamentar que Deus não me deu uma inteligência mais capaz ou uma luz natural maior do que aquela que dele recebi, uma vez que é próprio do entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e é próprio de um entendimento criado ser finito. (...) Vejo, no entanto, que era fácil a Deus me fazer de modo que eu jamais me enganasse, embora permanecesse livre e com conhecimento limitado, a saber, dando a meu entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas das quais eu alguma vez devesse deliberar. (...) Eu teria sido muito mais perfeito do que sou se Deus me tivesse criado tal que eu jamais falhasse. Mas eu não posso por isso negar que não seja, de alguma maneira, uma maior perfeição em todo o universo que qualquer uma de suas partes não sejam isentas de defeitos do que se elas fossem todas semelhantes (A.T., IX-I, MM, p. 48-49)¹²¹.

A incompreensibilidade é essencial para a autocrítica da razão que as *Meditações Metafísicas* realizam. Bem mais, como bem demonstrou Ethel Menezes Rocha¹²², como Deus não nos dotou de tal maneira que não nos enganássemos jamais, consequentemente, necessariamente erramos, ao menos às vezes, e, visto que o mundo é necessariamente perfeito por ser causado por Deus, então o erro tem a sua perfeição neste mundo, o que não contradiz a harmonia universal que indica que o erro possui o seu lugar dentro dessa perfeição, mesmo que não possamos compreender. Assim, a reflexão epistêmico-psicológica, ao encontrar e fornecer meios para bem usar a razão e evitar o erro, contudo, não pode abolir o erro do mundo. Sendo o erro uma imperfeição na medida em que consiste numa privação de conhecimento que se manifesta através do mau uso da limitação natural do nosso entendimento, então Deus poderia ter criado seres que fossem livres e efetivamente nunca errassem, mas, todavia, embora não tenha criado o erro porque este é pura negação em relação a ele, criou seres que necessariamente erram algumas vezes. Neste sentido, a existência necessária do erro mesmo diante da possibilidade de evitá-lo não nos autoriza a pensar que a resolução do problema que o erro impõe à vida humana por meio da liberdade da vontade seja inteiramente suficiente para solucionar o problema metafísico, uma vez que podemos sempre reclamar: por que Deus não me deu um entendimento mais capaz se ele é veraz e infinitamente perfeito? Ou então, por que Deus não me criou de tal maneira que eu jamais falhasse? E essa resposta só quem pode nos apresentar é a teodiceia na medida em que apela, em geral, à incompreensibilidade divina pela

¹²¹ “Je n’ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m’a donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu’en effet il est du propre de l’entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d’un entendement créé d’être fini. (...) Je vois néanmoins qu’il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, et d’une connaissance bornée, à savoir, en donnant à mon entendement une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devais jamais délibérer. (...) J’aurais été beaucoup plus parfait que je suis, si Dieu m’avait créé tel que je ne faillisse jamais. Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l’Univers, de ce que quelques unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que si elles étaient toutes semblables”.

¹²² Ver *Criador perfeito e criaturas que erram* de Ethel Menezes Rocha. Publicado em *Analytica*, volume 7, número 2, 2003.

recusa das causas finais e à harmonia universal. Sendo assim, a questão metafísica teria primazia sobre a epistêmica e, mais ainda, é o fundamento que conduz a reflexão epistemológica na medida em que lhe permite reconhecer o valor da existência humana e, sobretudo, da sua perfeição de discernir livremente.

A lição que a Quarta Meditação nos permite retirar é que se não somos capazes de nunca falhar em nossas vidas, há ao menos meios e virtudes de que podemos nos valer para procurar evitar falhar, a saber, “reter firmemente a resolução de jamais dar meu julgamento sobre as coisas em que a verdade não me é claramente conhecida” (A.T., IX-I, MM, p. 49)¹²³, pois, segundo Descartes, “ainda que eu note essa fraqueza de minha natureza, que eu não possa ater meu espírito continuamente a um mesmo pensamento, eu posso, no entanto, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, (...) adquirir o hábito de não falhar”. Essa é “a maior perfeição do homem” (A.T., IX-I, MM, p. 49)¹²⁴. Assim, a fraqueza que reclama Descartes é a de não podermos sempre ater continuamente nosso pensamento às concepções claras e distintas. Com frequência, a vontade se exerce para além do entendimento claro, não espera por sua determinação, resultando em erro. O que nos demonstra que o problema se insere no âmbito temporal de nossa existência, visto que a passagem dos instantes é razão para desviarmos o pensamento do que realmente interessa, isto é, é capaz de nos liberar daquilo para o que havíamos nos proposto.

É por esse motivo que, no fim das contas, a perfeição humana é uma conquista do hábito, mas não de qualquer hábito, mas daquele de dispor a vontade ou a liberdade de modo resoluto e firme com vista a estarmos atentos ao que o entendimento nos propõe. Apenas dessa maneira podemos superar o acaso ou a alternância dos momentos para atribuir constância e segurança aos conhecimentos que, uma vez sendo clara e distintamente verdadeiros e garantidos pela veracidade divina, nos concedem certa eternidade, de modo que sua presença nos torna plenamente livres de modo análogo à liberdade divina. A liberdade humana possui o dever de se valer da ação de Deus como modelo, pois este é o único meio de encontrar a verdade. Mais ainda, a perfeição humana não consiste, então, em simplesmente discernir o verdadeiro do falso, mas sim de “desenvolver sua disposição de discernir o verdadeiro do falso e agir segundo o verdadeiro” (ROCHA, 2003, p. 136). O humano não possui o poder de erradicar o erro, no

¹²³ “Retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m’est pas clairement connue”.

¹²⁴ “Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvente reiterée, me l’imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m’en ressouvenir, toutes les fois que j’en aurais besoin, et acquerir de cette façon l’habitude de ne point faillir. Et, d’autant que c’est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l’homme”.

entanto, a sua capacidade e a sua perfeição é a de “adquirir o hábito de estar sempre no processo de distinguir o verdadeiro do falso, na medida em que agir segundo sua própria natureza de ser consciente envolve não só ter ideias, como avaliá-las através da faculdade que o assemelha a Deus” (ROCHA, 2003, p. 136). Se nos identificamos com Deus é pela própria ação livre que encontra a verdade, ainda que nele essa atividade seja criadora e em nós seja de descoberta, ou seja, a liberdade divina é o anseio da vontade humana e o paradigma mesmo da razão. O hábito – condição para aquisição da perfeição humana -, portanto, nada mais é do que a firmeza ou resolução em repetir a todo instante através do tempo o esforço de conduzir o livre arbítrio para aquilo que o entendimento lhe apresenta como claro e distinto e, assim, de certa forma, reproduzir temporalmente a ação divina de se conduzir continuamente para a verdade. Em outras palavras, a resolução instaura uma ação ininterrupta que atravessa os momentos do tempo de modo incessante, fazendo com que possamos escapar a nossa condição temporal ordinária e estabelecer, através da nossa convicção pela verdade, uma continuidade que nos integra na absoluta liberdade divina.

2.2. PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA

Nos *Princípios da Filosofia*, traduzido do latim para o francês sob a revisão de Descartes em 1647, considero que não há qualquer evolução ou alteração na concepção cartesiana de liberdade em relação à das *Meditações Metafísicas*, pelo contrário, as mesmas teses, com todas as dificuldades de interpretação, se mantêm reafirmadas na obra. Essa relação intrínseca entre tais obras é assinalada pelo próprio Descartes que afirma, na carta prefácio do autor para o tradutor, que as *Meditações*, contendo os princípios metafísicos do conhecimento, serviram para “preparar o espírito dos leitores para receber os *Princípios*”, de modo que, “a fim de bem entender, trata-se de ler anteriormente as *Meditações* que escrevi sobre o mesmo tema” (A.T., IX-2, PF, p. 16)¹²⁵. Todavia, é ainda uma outra obra, com outro propósito, não mais de expor o método ao mesmo tempo em que a doutrina se constitui, se compondo indissociavelmente a medida em que a verdade é descoberta, mas de apresentar sua filosofia da perspectiva dos resultados obtidos por tais investigações. Assim sendo, é natural que existam nuances e argumentos diferentes que enfatizam outros aspectos e que, por isso mesmo, nos ofereçam mais elementos que nos serão úteis para compor e enriquecer nossa análise. Aliás,

¹²⁵ “Préparer l’esprit des Lecteurs à recevoir les Principes de la Philosophie. (...) C’est pourquoi, afin de bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j’ai écrites sur le même sujet”.

acredito que os *Princípios*, como veremos, na disposição de seus argumentos, reforça ainda mais a interpretação que adotamos neste trabalho.

A exposição sobre a liberdade humana é mais simples e menos rica em detalhes, possivelmente pela pressuposição de que os seus fundamentos já tivessem sido estabelecidos nas *Meditações*. Desta maneira, não são apresentados, por exemplo, a similaridade entre a liberdade divina com a humana e o caráter accidental da indiferença nas ações volitivas da humanidade – indiferença que, por sua vez, aparece uma única vez no texto (artigo 41), somente na afirmação de sua existência em nós ao lado da liberdade¹²⁶. No entanto, muitos aspectos importantes são retomados nessa obra. No artigo 13, por exemplo, Descartes recobra a passividade do entendimento e a necessidade de receber uma ação volitiva para a realização dos julgamentos de modo que a mera observação das mais diversas ideias que possuímos não pode resultar em erro, pois sem assegurar ou negar não há o que possa contrariar a ideia tomada em si mesma.

Enquanto ele [o pensamento] simplesmente as contempla [as ideias de diversas coisas], e não assegura que há algo fora de si que seja semelhante a essas ideias, e que também não as negue, não corre o risco de se enganar. Ele também encontra algumas noções comuns, com as quais compõe as demonstrações, que o persuadem tão absolutamente que não saberia duvidar de sua verdade enquanto a elas se aplica. (...) Mas, como não conseguiria pensar nelas sempre com tanta atenção, assim que se lembra de alguma conclusão sem ter em conta a ordem na qual ela pode ser demonstrada e que, no entanto, pensa que o autor de seu ser teria podido criá-lo com tal natureza que se enganasse em tudo o que lhe parecesse muito evidente, (...) que ele não teria qualquer ciência certa, até que tenha conhecido aquele que o criou (A.T., IX-2, PF, p. 30)¹²⁷.

Para além das ideias sobre as quais não tomamos nenhuma posição, existem aquelas que são evidentes por si mesmas, isto é, que basta contemplá-las para perceber que se tratam de

¹²⁶ Gilson (em *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, segunda parte, capítulo IV) considera haver uma supressão da crítica à indiferença, de modo que haveria uma mudança no conteúdo da teoria cartesiana da liberdade, pois considera que nos *Princípios*, nesta única referência à indiferença, Descartes, ao contrário das *Meditações*, a coloca como sinônima de liberdade. No entanto, não me parece suficientemente clara tal equivalência, visto que somente é afirmada a presença da indiferença em nós: “estamos assegurados da liberdade e da indiferença que está em nós”, o que é diferente de dizer que ser livre é ser indiferente. Pelo contrário, a indiferença é sim um aspecto da liberdade, mas não a constitui e, neste trecho, é apenas afirmada a veracidade da experiência imediata que temos da presença dela em nós.

¹²⁷ “Pendant qu’elle les contemple simplement, et qu’elle n’assure pas qu’il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu’aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. Elle rencontre aussi quelques notions communes, dont elle compose des démonstrations..., qui la persuadent si absolument, qu’elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu’elle s’y applique. (...) Mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d’attention, lorsqu’il arrive qu’elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l’ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l’Auteur de son être aurait peut la créer de telle nature qu’elle se méprit en tout ce qui lui semble très-évident, elle voit bien qu’elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu’elle n’aperçoit pas distinctement, et qu’elle ne saurait avoir aucune science certaine, jusques à ce qu’elle ait connu celui qui l’a créée”.

coisas muito evidentes. Essas ideias auto evidentes que imediatamente as percebemos como verídicas são chamadas de noções comuns e possuem “sua sede em nosso pensamento”, ou seja, são verdades elementares que constituem a própria estrutura lógica da racionalidade humana, como, por exemplo, “que é impossível que uma mesma coisa ao mesmo tempo seja e não seja”. São apenas verdades e “não coisas fora de nosso pensamento”, pois “não cremos que esta proposição seja uma coisa que existe ou a propriedade de qualquer coisa, mas a tomamos por certa verdade eterna que tem sua sede em nosso pensamento” (A.T., IX–2, PF, p. 46)¹²⁸, ou seja, não estão nas próprias coisas, mas é o próprio modo da razão que nos permite conhecê-las.

No entanto, ainda que pensássemos que tais verdades se impõem a nós de maneira inevitável, é-nos interessante ressaltar duas coisas. Em primeiro lugar, Descartes novamente reduz a contemplação da evidência a um poder de persuasão em que a vontade, no momento preciso em que a considera, não encontra razões para duvidar, sendo que sua inclinação vai inteiramente na direção de que afirmar é a melhor escolha a se fazer. Em segundo lugar, mesmo essas evidências elementares que compõem todo e qualquer raciocínio legítimo dependem de uma ação pessoal de cada um para que sejam vistas como tais. Deste modo, a visão clara e distinta é sempre “meritória”, assim como a obscura e confusa é demeritória, pois o “preconceito” ou as “crenças” que as pessoas adquirem ao longo da vida “impedem que os possam perceber” (A.T., IX–2, PF, p. 46)¹²⁹ enquanto tal.

Em suma, as noções comuns nos persuadem de sua veracidade imediatamente ao prestarmos atenção nelas, contudo, se é assim, basta desviarmos nossa atenção que elas poderão nos parecer duvidosas. Para as conclusões que se seguem através do uso das noções comuns, a mera lembrança das demonstrações, cujas premissas estão ausentes e separadas da conclusão é condição para duvidar da veracidade de tal conclusão, embora ainda não seja condição suficiente porque, como observamos, depende da suposição ou da crença em uma razão para duvidar que o que fora concluído pode ser forjado por uma incapacidade inata à minha natureza criada por um Deus traíçoeiro. Logo, tudo o que percebemos com tamanha evidência que dispensa qualquer deliberação é ainda mérito do sujeito que se dispôs a considerar com atenção. Mas, afinal, o que nos torna dignos de mérito ou demérito?

¹²⁸ “Il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple, lors que nous pensons qu’on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée. (...) Ce sont seulement des vérités, et non pas de choses qui soient hors de notre pensée”.

¹²⁹ “...Il y en a lesquels ont imprimé de longue main des opinions en leur créance, qui, étant contraires à quelques-unes de ces vérités, empêchent qu’ils ne les puissent appercevoir, bien qu’elles soient fort manifestes à ceux qui ne sont point ainsi préoccupé”.

Uma vez que a vontade possui uma natureza tão extensa, constitui vantagem muito grande para nós agir por seu meio, isto é, livremente; de modo que, ao sermos inteiramente mestres de nossas ações, somos dignos de elogio quando as conduzimos bem. Pois, tudo o que não atribuímos às máquinas que vemos se moverem em várias maneiras diversas, (...) atribuímos ao seu construtor, visto que ele teve o poder e a vontade de as compor com tanto artifício: igualmente, devemos nos atribuir algo a mais, quando escolhemos o que é verdadeiro, quando o distinguimos do falso, por uma determinação de nossa vontade, do que se fôssemos determinados e coagidos por um princípio estrangeiro (A.T., IX-2, PF, p. 40)¹³⁰.

Agir através da vontade significa que estamos no controle de nossas ações. Sendo assim, o que quer que façamos, nós seremos responsáveis, de maneira que poderemos ser elogiados ou reprovados. As máquinas, ao contrário, em sua passividade, são programadas para agir por um princípio externo a si mesmas, pois estas não possuem uma vontade livre que seja causa de seus próprios movimentos, ou seja, seus movimentos ocorrem em certas direções de modo necessário. Por outro lado, quando escolhemos, o fazemos através de uma autodeterminação da vontade, isto é, agimos sem que sejamos coagidos por nenhum princípio estrangeiro ou diferente da nossa capacidade de agir ou de querer por nós mesmos, conseqüentemente, a maneira como nos valemos desse poder de agir é o que nos permite atribuir algo de mais às nossas ações, a saber, um valor. Portanto, uma vez mais, ser livre é agir através da vontade sem que nenhuma causa diferente da sua determinação própria seja capaz de constranger a qualquer decisão. Além do mais, se podemos ser elogiados ou repreendidos por nossas ações é somente porque elas dependem inteiramente do uso que fazemos dessa capacidade volitiva ou livre, pois poderíamos fazer de outro modo.

Quando percebemos algo clara e distintamente, sejam noções comuns ou demonstrações mais complexas – e isso também se aplica aos nossos erros -, é pressuposto que mesmo estas percepções, imediatamente evidentes e que excluem naturalmente qualquer dúvida, sejam provenientes de um esforço voluntário intransferível, isto é, uma ação que estava inteiramente no poder daquele que operou de modo que nada distinto do seu próprio querer foi capaz de colocar as coisas em curso. Logo, os *Princípios* parecem colocar não apenas a autodeterminação essencial da vontade mesmo diante da ideia clara e distinta, mas, bem mais, como certa condição mesma de que estas ideias estejam atualmente presentes em nosso pensamento, visto que poderíamos agir sem distinguir o verdadeiro do falso, em outras palavras,

¹³⁰ “La volonté étant de sa nature très-étendue, ce nous est un avantage très-grand de pouvoir agir par son moyen, c’est-à-dire librement; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lors que nous les conduisons bien. Car, tout ainsi qu’on ne donne point aux machines qu’on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, (...) on en donne à l’ouvrier qui les a faites, pource qu’il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d’artifice: de même, on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d’avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger”.

poderíamos conduzir nossas ações indiferentemente. Portanto, mesmo a determinação ou a inclinação que o entendimento emprega sobre a vontade é resultado de uma atitude volitiva anterior que, por sua vez, proporcionou esta inclinação mesma. Nossas ações diferem da divina no sentido em que se Deus “por uma única e muito simples ação entende, quer e faz tudo”, “não é como nós por operações diferentes” (A.T., IX-2, PF, p. 35)¹³¹.

Isso sugere que para Descartes “as frases ‘fizemos necessariamente’ e ‘não poderíamos ter feito o contrário’ são equivalentes. E se essas frases são equivalentes, então Descartes deve pensar que realizamos uma ação livremente ou voluntariamente somente se poderíamos ter feito o contrário” (RAGLAND, 2006, p. 389). Consequentemente, quaisquer efeitos das decisões que tomamos, sejam elas racionais ou ignorantes, são de inteira responsabilidade nossa e é nesse sentido que a investigação filosófica revela um princípio voluntário em todas os nossos juízos de tal modo que podem ser dignos de aprovação ou reprovação, isto é, possuem um valor ou merecimento de acordo com o êxito da prática de discernir livremente.

Há mesmo pessoas que, em toda sua vida, não percebem nada como é preciso para bem julgar. Pois, o conhecimento sobre o qual se quer estabelecer um julgamento indubitável deve ser não somente claro, mas também distinto. Eu chamo claro aquele que é presente e manifesto a um espírito atento: do mesmo modo como dizemos ver claramente os objetos quando, estando presentes, eles agem de modo suficientemente forte, (...) e quando nossos olhos estão bem dispostos para enxergá-los. E distinto aquele que é tão preciso e diferente de todos os outros, que só compreende em si o que aparece manifestamente àquele que o considera como é preciso (A.T., IX-2, PF, p. 44)¹³².

Ora, a percepção clara é aquela que é presentemente evidente àquele que está disposto a lhe prestar atenção. Somente com a disposição em ver o que se procura é que tal objeto pode exercer sua força sobre nós, similarmente, a percepção distinta pressupõe tal clareza e atenção de modo que se possa considerar algo por si mesmo, diferente de qualquer outra coisa. Assim, a ideia clara e distinta é aquela que além de ser atualmente no pensamento é preciso “que seu conteúdo esteja presente e aberto a nossa compreensão”, isto é, para “algo mais do que meras palavras” (ROCHA, 2013, p. 362), pois os humanos “dão atenção mais aos discursos do que às

¹³¹ “Il entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours, par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout, c’est-à-dire toutes les choses qui sont en effet; car il ne veut point la malice du péché, pource qu’elle n’est rien”.

¹³² “Il y a même des personnes qui, en toute leur vie, n’apperçoivent rien comme il faut pour en bien juger. Car la connaissance sur laquelle on veut établir un jugement indubitable, doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J’appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif: de même que nous disons voir clairement les objets, lors qu’étant présents ils agissent assez fort..., et que nos yeux sont disposés à les regarder. Et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu’elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut”.

coisas; causa pela qual bastante frequentemente dão seu consentimento a termos que não compreendem” (A.T., IX-2, PF, p. 61)¹³³.

Sendo assim, todo movimento do pensamento é uma ação livre e a evidência só se apresenta para nós ao fazermos um determinado uso dessa liberdade. Aliás, é-nos interessante observar que, novamente, Descartes se vale dos mesmos conceitos na circunstância de valorizar a boa ação da vontade, relacionando-os de maneira íntima, a saber, ‘dever’, ‘conhecimento’, ‘atenção’, ‘presença’. Isso porque o bom uso ou o uso racional da capacidade de julgar é aquele em que se deve estar desde o início atento ao que se procura para que a sua presença manifesta exerça sobre nós uma inclinação tal que não deveríamos agir de outro modo senão para aquele que somos levados a afirmar, isto é, que nos determinemos a agir com conhecimento, pois é nisso que consiste o bom julgamento. Deste modo, “nós somos naturalmente tão inclinados a dar nosso assentimento às coisas que percebemos manifestamente que não duvidaríamos enquanto as percebêssemos como tal” (A.T., IX-2, PF, p. 43)¹³⁴. A nossa natureza é estruturada de tal forma que, enquanto percebemos clara e distintamente algo, experimentamos que não poderíamos jamais duvidar e, assim, nos inclinamos ou temos a propensão a consentir espontaneamente pelo ímpeto natural de nossa razão, com a condição de que nós a percebêssemos assim, pois sempre podemos vir a perceber de outra maneira, quer dizer, fazer jogar o movimento da atenção para desviá-la e considerar outras razões de duvidar.

Todas as vezes em que aprovamos alguma razão da qual não temos um conhecimento bem exato, nos enganamos ou, se encontramos a verdade, como é apenas por acaso, não poderíamos estar seguros de tê-la encontrado, assim como não saberíamos com certeza que não nos enganamos. (...) A razão naturalmente nos dita que nunca devemos julgar algo que não conhecemos distintamente antes de julgar. Mas frequentemente nos enganamos porque, uma vez que presumimos ter conhecido anteriormente diversas coisas, tão logo nos lembramos delas, a elas damos nosso assentimento, como se as tivéssemos suficientemente examinado, embora, na verdade, não tenhamos jamais tido um conhecimento bem exato delas (A.T., IX-2, PF, p. 43-44)¹³⁵.

¹³³ “Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu’aux choses; ce qui est cause qu’ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu’ils n’entendent point, (...) ou parce qu’il croient les avoir entendu autrefois”.

¹³⁴ “Nous sommes naturellement si inclinés à donner notre consentement aux choses que nous appercevons manifestement, que nous n’en saurions douter pendant que nous les appercevons de la sorte”.

¹³⁵ “Toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n’avons pas une connaissance bien exacte, ou nous nous trompons, ou, se nous trouvons la vérité, comme ce n’est que par hazard, nous ne saurions être assurés de l’avoir rencontrée, et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. (...) La raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien, que de ce que nous connaissons distinctement auparavant que de juger. Mais nous nous trompons souvent, pour ce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que, tout aussitôt qu’il nous en souvient, nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu’en effet nous n’en ayons jamais eu une connaissance bien exacte”.

Todas as vezes que não temos um conhecimento bem claro do que julgamos, a escolha será, em algum grau, fortuita ou contingente, não necessariamente errada, mas certa ou errada. Contudo, se encontramos a verdade, trata-se de completo acaso e, desconhecendo a regra da verdade e da condução psicológica para a verdade, não teríamos como saber de que realmente estamos certos sobre a veracidade do que encontramos e, menos ainda, não saberíamos a maneira correta de operar nossas capacidades psicológicas, ou seja, nos seria racionalmente inútil, pois o objetivo é justamente superar a contingência absoluta para que possamos encontrar os fundamentos da ciência e da sabedoria, isto é, a necessidade das coisas que se traduz na firmeza e na constância de algo através do tempo que, por sua vez, depende de uma atitude do espírito em se empenhar em lhe encontrar. Aliás, a verdade é sempre uma presença, e se remetida a sua causa, uma presença eterna que devemos atualizar pelo manejo da ausência e presença de nossa existência temporal e finita. Sendo assim, para que possamos conhecê-la como tal, devemos torná-la presente também para nós, e isso somente pode ser feito pela atenção com que a vontade se exerce sobre os objetos do entendimento. Por essa razão, Descartes sempre insiste na ideia de que o erro acontece frequentemente pela intervenção da memória ou, se preferir, do passado, pois este introduz a ausência de algo que nós acreditamos que nos é ainda presente, em outras palavras, consentimos ao que acreditávamos conhecer com exatidão, mas que, na verdade, foi deturpado pela memória ou nunca foi bem examinado, tratando-se de conhecimentos infundados que desvirtuam a investigação racional.

O julgamento, principal qualidade de nosso ser, é a essência da atividade humana cujo princípio é voluntário ou livre. Assim, nós temos evidentemente “uma vontade livre que pode dar seu consentimento ou não dá-lo quando bem lhe aprouver”, o que “pode ser considerado como uma de nossas noções mais comuns” (A.T., IX-2, PF, p. 41)¹³⁶, de modo que a conhecemos “sem prova somente pela experiência que nós temos” (A.T., IX-2, PF, p. 41)¹³⁷ de nossas ações que podemos afirmar ou negar segundo nosso próprio querer, isto é, o poder de escolher indeterminadamente ou sem coação externa à nossa própria vontade. O erro é um “defeito no nosso modo de agir ou no uso de nossa liberdade, mas não há defeito em nossa natureza porque ela é sempre a mesma, quer nossos julgamentos sejam verdadeiros ou falsos” (A.T., IX-2, PF, p. 41)¹³⁸, enfim, a vontade que afirma é a mesma que nega, o problema são os caminhos ou percursos adotados e não a capacidade de os percorrer.

¹³⁶ “Il est évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions”.

¹³⁷ “Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons”.

¹³⁸ “Nos erreurs sont des déffauts de notre façon d’agir, mais non point de notre nature”.

Sabendo que o erro depende de nossa vontade, e que ninguém tem vontade de se enganar, nos espantariamos talvez que haja erro em nossos julgamentos. Mas é preciso ressaltar que há muita diferença entre querer ser enganado e querer dar seu consentimento às opiniões que são as causas pelas quais, às vezes, nos enganamos. (...) E ocorre frequentemente que o desejo de conhecer a verdade faz com que aqueles que não sabem a ordem que é preciso seguir para procurá-la, não conseguem encontrá-la e se enganam, porque ele os incita a se precipitarem em seus julgamentos e a tomarem como verdadeiras coisas das quais não possuem suficiente conhecimento (A.T., IX-2, PF, p. 42-43)¹³⁹.

Nunca erramos porque queremos errar, embora o erro seja voluntário, quer dizer, decorre da ação da vontade, ou seja, nunca queremos nos enganar e todas as nossas ações ou juízos são realizados porque acreditamos estar certos. Todavia, nem sempre damos nosso consentimento ao que conhecemos inteiramente, isto é, frequentemente nossas crenças não condizem com a verdade porque não conhecemos o uso que se deve fazer para alcançar a verdade, ou melhor, não sabemos exercer a liberdade de modo que nossas ações possuam valor racional ou estejam na via em que a verdade é possível.

Não poderíamos julgar a respeito de nada se nosso entendimento não interviesse, visto que a vontade não se determina sobre o que nosso entendimento não percebe de alguma maneira; mas como a vontade é absolutamente necessária, a fim de que possamos dar nosso consentimento ao que percebemos de alguma maneira, e que não é necessário, para fazer um tal julgamento, que tenhamos um conhecimento inteiro e perfeito, disto se segue que bem frequentemente damos nosso consentimento às coisas que não tínhamos tido senão um conhecimento muito confuso (A.T., IX-2, PF, p. 39)¹⁴⁰.

Descartes sempre afirma a “prioridade lógica” (BEYSSADE, 1979, p. 207) do entendimento nas operações intelectuais, visto que todo querer é querer algo, isto é, todo ato voluntário necessita de uma ideia sobre a qual se exerce, ainda que, no entanto, a eleição de quais ideias serão consideradas em determinado momento seja uma opção completamente voluntária. Porém, ainda que o entendimento somente conceba aquilo que deve possuir algo de verdadeiro, por não possuir nenhuma imperfeição em sua natureza, e ainda que seja necessário que nossa vontade se exerça sobre o que ele percebe de algum modo, não é necessário que

¹³⁹ “Nous savons que l’erreur dépend de notre volonté, et que personne n’a la volonté de se tromper, on s’étonnera peut-être qu’il y ait de l’erreur en nos jugemens. Mais il faut remarquer qu’il y a bien de la différence entre vouloir être trompé, et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. (...) Et même il arrive souvent que c’est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l’ordre qu’il faut tenir pour la recherche, manquent de la trouver et se trompent, à cause qu’il les incite à précipiter leurs jugemens, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n’ont pas assez de connaissance”.

¹⁴⁰ “Nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n’y intervient, parce qu’il n’y a pas d’apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n’apperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement apperçu, et qu’il n’est pas nécessaire, pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entière et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n’avons jamais eu qu’une connaissance fort confuse”.

nossos julgamentos sejam pautados em percepções genuinamente verdadeiras, pois podemos julgar apenas com conjecturas e sobre obscuridades, aliás, ações desse tipo são aquelas que mais frequentemente realizamos. Isso porque há sempre a diferença de amplitude entre tais faculdades, pois existem coisas que escapam à amplitude do entendimento, mas não à nossa vontade. Nesses momentos, nós julgamos sobre o que é obscuro e confuso, por conseguinte, provavelmente enganoso. Portanto, ainda que haja prioridade lógica do entendimento nas operações cognitivas, por outro lado, há certa prioridade motriz em nossa capacidade volitiva na medida em que é causa de nossas ações intelectuais sobre essas ideias que se apresentam para nós.

Apesar do rigor metodológico cartesiano de sempre afirmar a máxima de que não se deve afirmar nada que não seja clara e distintamente percebido pelo entendimento, pois desta maneira nunca podemos errar e o conhecimento está sempre a nossa disposição, Descartes reconhece que “na condução de nossa vida, nós somos obrigados a seguir frequentemente opiniões que não são senão verossimilhantes”, visto que as tarefas da vida cotidiana, na sua urgência de agir em certas ocasiões, “passariam quase sempre antes que pudéssemos nos livrar de todas as nossas dúvidas” (A.T., IX–2, PF, p. 26)¹⁴¹. Portanto, como não queremos nos manter inertes e irresolutos em uma vida que é essencialmente ação e, por consequência, nos tornarmos infelizes por nunca encontrarmos a verdade a tempo de que pudéssemos exercê-la, admite-se um grau menor de rigor na busca para a verdade acerca da vida cotidiana. Não é necessário que percebamos algo inteiramente claro e distinto para que tomemos certas decisões, mas como os momentos são sempre muito breves para que tomemos decisões sobre as coisas simples ou até mesmo sobre as mais complexas da nossa vida ordinária, é preciso aceitar que devemos agir mesmo que aquilo pelo que nos decidimos não nos incline totalmente ao ponto de não haver qualquer dúvida, isto é, precisamos agir, ainda que seja apenas por algo que nos é somente verossímil.

O mesmo não vale, no entanto, para a pretensão de construir uma ciência, em que devemos conhecer ordenadamente todos os efeitos por suas causas, e isso desde a sua causa primeira (artigo 24). Neste sentido, a dúvida é um artifício científico que “não devemos usar para a condução de nossas ações”, mas somente “quando começamos a nos aplicar para a contemplação da verdade” (A.T., IX–2, PF, p. 26)¹⁴². Porém, tanto para a condução da vida

¹⁴¹ “En ce qui regarde la conduite de notre vie, nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d’agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes”.

¹⁴² “Nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions. (...) Sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité”.

quanto para o pensamento científico, o fundamento é o mesmo, a saber, sempre bem julgar, em outras palavras, agir segundo aquilo que a razão ou o entendimento nos apresenta e nos persuade de que é a melhor coisa a se fazer. Esse reconhecimento da necessidade de um critério mais brando para as atividades cotidianas está inteiramente de acordo com as *Meditações Metafísicas*. Tanto é assim que Descartes encerra a obra afirmando que “a necessidade dos afazeres nos obriga frequentemente a nos determinar antes que tivéssemos o prazer de as examinar cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, deve-se reconhecer a imperfeição e a falibilidade de nossa natureza” (A.T., IX-1, MM, p. 72)¹⁴³.

A determinação pela boa condução do pensamento em todas as ações humanas não é algo simples ou fácil, de modo que não é raro que muitos percebam as coisas muito confusamente ao longo de suas vidas. Entretanto, é-nos claro que todo humano tem a possibilidade de vir a conhecer as mesmas coisas porque há equidade de entendimento, o que por vezes nos distingue e nos valora de diversas maneiras é que não há equidade de esforço voluntário de estar atento ao que o entendimento propõe e é isso que nos torna dessemelhantes entre nós mesmos, a saber, a medida do uso da racionalidade que nos é própria. E é justamente porque “nossa alma não se manteria muito tempo na consideração de uma mesma coisa com atenção, sem esforço e mesmo sem fadiga” (A.T., IX-2, PF, p. 60)¹⁴⁴, que é preciso que treinemos nosso pensamento ao ponto de que nos acostumemos a bem julgar. Trata-se de um hábito que exige esforço e resolução e, portanto, uma atitude no tempo, pois é preciso superar a instantaneidade de nossos pensamentos para exercer uma duração capaz de buscar o genuíno valor da ideia que se apresenta para nós.

2.3. CARTAS

Nas *Cartas* de Descartes para Mesland de 2 de maio de 1644 e de 9 de fevereiro de 1645, a explicação sobre os meios pelos quais a liberdade humana se exerce é tão rica de novos elementos e informações que elucida diversos aspectos da atividade livre de modo que se tornou indispensável para a compreensão da teoria da liberdade cartesiana e, mais ainda, tais diálogos são considerados verdadeiras obras filosóficas de Descartes sobre o tema. Inevitavelmente,

¹⁴³ “La nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l’homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l’infirmité et la faiblesse de notre nature”.

¹⁴⁴ “Notre âme ne saurait s’arrêter à considérer long-temps une même chose avec attention sans se peiner et même sans se fatiguer”.

como já observamos em outros momentos, trouxe consigo diferentes dificuldades interpretativas e, certamente, questionamentos sobre a legitimidade e coerência da teoria de Descartes, isto é, se haveria mudanças oportunas em sua concepção de liberdade de maneira que as diferenças em relação às outras obras as tornariam inconciliáveis, ainda que teses basilares se mantivessem inalteradas.

Na primeira carta, novamente as teses da prioridade lógica do entendimento e da prioridade motriz da vontade nos julgamentos são reforçadas, visto que “é uma paixão na alma receber tal ou tal ideia, e que só há suas volições que são ações” (A.T., IV, C, p. 113)¹⁴⁵, ou seja, ações intelectuais são sempre voluntárias, e, por conseguinte, livres, que incidem sobre ideias, de caráter receptivo ou passivo, concebidas pelo entendimento. Igualmente, em concordância com suas exposições anteriores, a identificação da indiferença com a ignorância é veementemente reafirmada, pois “eu não disse que o homem era indiferente apenas lá onde lhe falta conhecimento; mas sim, que ele é tanto mais indiferente quanto ele conhece menos as razões que o levam a escolher uma parte do que a outra” (A.T., IV, C, p. 115)¹⁴⁶. Assim, a maior liberdade consiste também, de certa maneira, na autocrítica da razão, que indaga sobre as razões de suas crenças, isto é, se pergunta sobre quais motivos a estão levando a acreditar em algo. A indiferença sobre as razões que nos fazem acreditar é prejudicial de tal maneira que a “dificuldade de apreender as ciências, que está em nós, e a de nos representar claramente as ideias que nos são naturalmente conhecidas, vem dos falsos preconceitos” (A.T., IV, C, p. 114)¹⁴⁷, isto é, dos juízos que realizamos quando não estamos conscientes da natureza daquilo que afirmamos ou negamos e, antes, de nossas capacidades intelectuais e das causas de nossas propensões. Numa palavra, a indiferença é uma vontade com razões infundadas que, ao julgar sem conhecimento, incorre em preconceitos ou crenças cujas razões são desconhecidas.

Assim, visto que você não coloca a liberdade na indiferença precisamente, mas em um poder real e positivo de se determinar, não há diferença entre nossas opiniões senão pelo nome; pois eu acredito que este poder está na vontade. Mas, porque eu não vejo que ela seja outra, quando está acompanhada da indiferença - que você acredita ser uma imperfeição -, do que quando não está acompanhada, (...) eu geralmente

¹⁴⁵ “C’est aussi une passion en l’âme de recevoir telle ou telle idée, et qu’il n’y a que ses volontes qui soient des actions”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

¹⁴⁶ Além da indiferença pela ignorância ou falta de conhecimento, há a indiferença por equilíbrio, em que as razões não conduzem mais para um lado do que para outro e, assim, a escolha é indiferente por qualquer um deles. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

¹⁴⁷ “Pour la difficulté d’apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs, que j’ai tâché d’expliquer assez au long en l’écrit que j’ai sous la presse”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

nomeio livre tudo o que é voluntário, e você quer restringir esse nome ao poder de se determinar que é acompanhado da indiferença (A.T., IV, C, p. 116)¹⁴⁸.

Apesar da diferença aparentemente conceitual apontada no diálogo, Descartes vale-se dos termos usados pelo interlocutor para se explicar e convencê-lo de sua posição, afirmando que as opiniões se distinguem somente pelo nome que cada um atribui ao poder de se determinar. Assim, Descartes insiste com Mesland sobre a necessidade de que tenhamos a capacidade positiva de dirigir nossos pensamentos através do nosso próprio querer, isto é, que possamos nos determinar a nós mesmos. Contudo, Descartes não quer restringir o uso do conceito de liberdade à indiferença da vontade, pois, uma vez mais, ainda que a vontade seja a mesma quando é indiferente e, por conseguinte, sendo que todo ato voluntário é livre, a indiferença é um ato livre, porém não somos livres somente quando a indiferença nos acompanha. Ser livre não é sinônimo de ser indiferente, “de onde se segue que, me parece, esta liberdade não consiste na indiferença” (A.T., IV, C, p. 118)¹⁴⁹.

Mas concordo que todas as vezes em que há ocasião de pecar, há indiferença; e eu não creio que para fazer mal seja necessário ver claramente que o que sentimos é mau; é suficiente ver confusamente, ou somente lembrar que julgamos outra vez que assim o era, sem o ver de nenhuma maneira, isto é, sem prestar atenção às razões que o provam; pois, se nós o vissemos claramente, seria impossível para nós pecar, durante o tempo em que vissemos desta maneira. É por isso que se diz que *omnis peccans est ignorans*” (A.T., IV, C, p. 117)¹⁵⁰.

Descartes ressalta com grande clareza a necessidade da indiferença - estado de imperfeição da vontade - para explicar o erro. Onde há circunstâncias que propiciem condições para errar ou pecar, é necessário que haja indiferença em alguma medida, ainda que não seja necessário que erremos quando somos indiferentes, pois pode ser o caso de que reconheçamos a verdade ocasional e aleatoriamente. Isso porque nunca erramos porque queremos errar, ou melhor, porque vemos que algo é clara e distintamente errôneo, mas é suficiente que vejamos

¹⁴⁸ “Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l’indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n’y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j’avoue que cette puissance est en la volonté. Mais, parce que je ne vois point qu’elle soit autre, quand elle est accompagnée de l’indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n’en est point accompagnée, (...) je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l’indifférence”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

¹⁴⁹ “D’où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point en l’indifférence”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

¹⁵⁰ “Mais je vous avoue qu’en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l’indifférence; et je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous sentons est mauvais; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu’on a jugé autrefois que cela l’était, sans le voir en aucune façon, c’est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent; car, si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c’est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

confusamente, ou ainda, que não estejamos atentos às razões das quais extraímos certas conclusões para que possamos tomar o falso pelo verdadeiro ou o mal pelo bem. O erro é sempre um equívoco intelectual. É impossível escolher o falso ou o mal enquanto os percebemos como tal, visto que é da natureza da razão tender para as ações que acreditamos que sejam as melhores, ainda que não sejamos críticos e atentos às razões dos nossos juízos e, conseqüentemente, sendo indiferentes, erremos. Assim, o erro é sempre um engano, sobretudo, em relação a si mesmo e que requer algum nível de ignorância sobre o que julgamos.

E não deixamos de ter merecimento, mesmo que, vendo claramente o que se deve fazer, nós o façamos infalivelmente e sem qualquer indiferença. (...) Porque, uma vez que o homem nem sempre pode estar perfeitamente atento às coisas que ele deve fazer, é uma boa ação estar atento e, deste modo, fazer com que nossa vontade siga tão firmemente a luz do nosso entendimento, não sendo assim de modo algum indiferente (A.T., IV, C, p. 117)¹⁵¹.

Embora sejamos inclinados ao ponto de não haver qualquer indiferença em nosso pensamento, ainda é de nosso merecimento quando seguimos nossa razão, pois foi por um esforço voluntário e livre que nos dispôs a estarmos atentos à luz do entendimento e a deixarmos de ser indiferentes às suas ações e, então, ajuizar firmemente segundo o que o entendimento nos propôs. É sempre nosso mérito que façamos as coisas que vemos claramente que deveríamos fazer porque todos os nossos atos dependem de nossa vontade. A racionalidade no cartesianismo, portanto, não se reduz à percepção da evidência, não é a mera percepção do entendimento, mas antes, consiste numa ação volitiva, estrangeira ao entendimento e preponderante na atividade intelectual, que o coloca em questão, exige e indaga sobre os seus fundamentos, e, agindo livremente, é a condição mesma de todo conhecimento e de toda consciência de si, ou seja, de suas capacidades, bem como, negativamente, de suas incapacidades.

Além do mais, se é fatal que erramos ao menos às vezes, que o erro exista no mundo, é porque somos seres temporais e nossa atenção não pode estar sempre atenta a algo sem um grande esforço para fazer perdurar nossas considerações sem que, noutro momento, deixemos de as considerar. Nesse sentido, se o uso que fazemos de nosso livre arbítrio é responsável pelos erros, então, ainda mais especificamente, é o movimento da atenção ao longo do tempo que dá condições de acertarmos ou errarmos em nossas ações, pois ainda que façamos um grande

¹⁵¹ “Et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très-clairement ce qu’il faut faire, on le fasse infailliblement, et sans aucune indifférence, comme a fait Jésus-Christ en cette vie. Car l’homme pouvant n’avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu’il doit faire, c’est une bonne action que de l’avoir et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu’elle ne soit point du tout indifférent”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

esforço para manter a atenção atada ao que desejamos conhecer, é impossível agir contra a nossa natureza temporal, ou seja, sempre haverá um outro momento em que nosso pensamento estará voltado para outro objeto, deixando margem para a indiferença sobre aquilo que consideramos outrora. No entanto, é nosso dever fazer um bom uso da atenção para que ela siga as razões apresentadas pelo entendimento e é, igualmente, nosso mérito escolher sem indiferença o verdadeiro por meio da vontade.

Porque, me parece, é certo que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; de modo que, vendo claramente que uma coisa nos é própria, é muito difícil e, mesmo como creio, impossível, enquanto permanecemos neste pensamento, parar o curso de nosso desejo. Mas, visto que é da natureza da alma permanecer atento a uma mesma coisa quase que por apenas um momento, assim que nossa atenção se ausente das razões pelas quais conhecemos que esta coisa nos é própria, e retenha somente em nossa memória que ela nos pareceu desejável, podemos representar ao nosso espírito qualquer outra razão que nos faça duvidar e, assim, suspender nosso julgamento, e mesmo talvez também formar um contrário (A.T., IV, C, p. 116)¹⁵².

Este trecho remete exatamente a mesma passagem do *cogito* ou da “grande luz” na Quarta Meditação, em que explica o que acontece com as faculdades da razão quando diante de algo claro e distinto. Aqui, Descartes o retoma para explicar a possibilidade da suspensão de nossos julgamentos. Primeiramente, ele afirma ser “muito difícil” parar o “curso” da vontade para afirmar diante da evidência claramente percebida pelo entendimento. No entanto, logo em seguida diz acreditar ser mesmo “impossível” parar tal curso. De qualquer modo, parece que o autor não assevera veementemente o conceito de impossível e, mais ainda, permite fazer mesmo uma aproximação com algo muito menos forte que é a ideia de ser “muito difícil”, possivelmente porque depende de uma condição temporal de “permanecer neste pensamento”. O reconhecimento de algo como claro e distinto, assim, conduziria nossa vontade para a afirmação como verdadeiro de modo que nos pareceria impossível não realizar tal ato, mas estabelece a condição de que estejamos atentos e o façamos perdurar em nossa consideração tal concepção. Assim, Descartes “faz o movimento da atenção contemporâneo da iluminação” (BEYSSADE, 1978, p. 197). A presença da atenção sobre algo evidente engendra um movimento espontâneo e infalível para crer. No entanto, para além desse sentimento de

¹⁵² “Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que, voyant très-clairement qu’une chose nous est propre, il est très mal-aise, et même, comme je crois, impossible, pendant qu’on demeure en cette pensée, d’arrêter le cours de notre désir. Mais, parce que la nature de l’âme est de n’être quasi qu’un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu’elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelqu’autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire”. Descartes ao Mesland, 2 de Maio de 1644.

impossibilidade e da condição estabelecida, Descartes propõe uma possibilidade ao que seria impossível, introduzido pelo “mas” que marca a contraposição que se seguirá, que consiste, sobretudo, na suspensão da condição de que essas ideias nos pareçam verdadeiras e motivem o sentimento de incapacidade de parar essa propensão à afirmação. Ainda que, de qualquer forma, se trate apenas da impossibilidade de frear o “curso”, isto é, a inclinação ou propensão ao juízo, o que é plenamente permitido e até mesmo benéfico para que se possa fazer um bom julgamento.

Contudo, como é da natureza do pensamento mover-se ou flutuar constantemente de uma coisa à outra, ou seja, que o que está sendo considerado pode não o ser em outro momento, basta, portanto, que não estejamos atentos às razões, mas apenas lembrando que as havíamos considerado, para que possamos pensar em razões para duvidar, de maneira que, manifesta a indiferença, possamos ou nos abster do julgamento, ou até mesmo escolher o oposto do que havíamos pensado anteriormente. Assim, a intelecção não é um exercício mecânico, mas “ela tem por origem somente minha vontade de atenção, (...) somente minha recusa da distração” em que “o menor passo do pensamento engaja todo o pensamento, um pensamento autônomo que se coloca, em cada um de seus atos, na sua independência plena e absoluta” (SARTRE, 1947, p. 290).

A inclinação é irresistível sob duas condições: que percebamos algo de maneira manifesta e que essa percepção seja atual. Sendo assim, a maneira como consideramos qualquer coisa e a retenção do objeto em presença ao pensamento são duas atividades voluntárias que estão inteiramente sob o nosso poder. Logo, bastaria que nós nos engajássemos na suspensão dessas condições, o que envolve, sobretudo, o desvio de nossa atenção, para que o irresistível da inclinação se dissolva em nossa memória apenas como desejável e, assim, perca a sua vivacidade ou grande luz do espírito atento à evidência.

Em suma, razões para acreditar ou para duvidar dependem do movimento de presença e ausência da atenção em relação ao qual somos inteiramente responsáveis. Nossa natureza consiste na flutuação de um pensamento a outro nos diversos momentos de nossa existência temporal. Assim, está em nosso poder deixar o pensamento flutuar ao acaso de uma coisa à outra sem cessar e sem qualquer nexos, ou então, podemos assumir a responsabilidade de o conduzir de maneira metódica, isto é, procurando as ideias evidentes para que possa, com razões e critérios, ligar uma ideia à outra e avançar no conhecimento. Ora, “eis aqui como, na prática, é suficiente deixar passar o tempo para que as crenças mais certas percam suas forças” (LAPORTE, 1937, p. 145). Em direção semelhante, em carta para Mesland de 9 de fevereiro de 1645, Descartes afirma:

A indiferença me parece significar propriamente o *estado* no qual está a vontade quando não é conduzida mais para um lado do que para outro pela percepção da verdade ou do bem; e é nesse sentido que eu a tomei quando escrevi que o mais baixo grau da liberdade é aquele em que nos determinamos em relação ao que somos indiferentes. Mas, talvez, outros entendam por indiferença uma *faculdade* positiva de se determinar para um ou outro de dois contrários, isto é, para perseguir ou fugir, para afirmar ou negar. Esta faculdade positiva, eu não neguei que ela estivesse na vontade. Bem mais, eu acredito que está nela, não somente nos atos em que ela não é conduzida por razões evidentes para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros; ao ponto de, quando uma razão muito evidente nos conduz para um lado, ainda que, *moralmente* falando, nós dificilmente poderíamos ir ao oposto, *absolutamente* falando, no entanto, nós poderíamos. Com efeito, nos é sempre possível deixar de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que nós pensemos que é um bem afirmar por isso nosso livre arbítrio¹⁵³.

Descartes sempre relembra que, para ele, de acordo com seus próprios escritos, a indiferença é o estado psicológico de ausência de inclinação espontânea, isto é, a falta de conhecimento para escolher baseado em razões evidentemente percebidas pelo entendimento, o que significa que a crítica à liberdade de indiferença se mantém tal como apresentada nas *Meditações Metafísicas*. Todavia, procurando aproximar suas concepções com a de seu interlocutor a fim de se fazer melhor entender, compreende que existam outros autores que entendam a indiferença em outro sentido, a saber, como a própria capacidade de determinar a si mesmo na condução do pensamento. Contudo, sublinha, uma vez mais, que entende que tal poder se encontra na vontade que, porventura, pode estar acompanhada da indiferença, embora esta não seja essencial a ela.

Este poder positivo de indeterminação – que, como vimos anteriormente, trata-se da capacidade de autonomamente escolher sem que seja coagido por causas distintas de sua própria vontade – não está presente somente quando somos indiferentes ou ignorantes, mas, pelo contrário, está presente em todos os nossos atos, sejam eles ignorantes ou sábios. Bem mais, essa nossa capacidade é ainda mais elevada quando não agimos indiferentemente. Logo, quando realizo qualquer escolha inclinado por uma razão ou conhecimento evidente, também o faço de modo que determino a mim mesmo a realizar a ação, isto é, ainda que conduzido pela indicação de alguma evidência percebida, sou eu mesmo quem opto por executá-la. Ou então, ainda que

¹⁵³ “L’indifférence me semble signifier proprement l’état dans lequel est la volonté lorsqu’elle n’est pas poussée d’un côté plutôt que de l’autre par la perception du vrai ou du bien; et c’est en ce sens que je l’ai prise lorsque j’ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d’autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l’un ou l’autre de deux contraires, c’est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n’ai pas nié qu’elle fût dans la volonté. Bien plus, j’estime qu’elle y est, non seulement dans ces actes où elle n’est pas poussée par des raisons évidentes d’un côté plutôt que de l’autre, mais aussi dans tous les autres; à ce point que, lorsqu’une raison très évidente nous porte d’un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l’opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions”. Descartes ao Mesland de 9 de fevereiro de 1645. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1177. Grifo nosso.

esclarecido por uma evidência, posso até mesmo escolher realizar um juízo contrário. Por essa razão podemos dizer que o mais fundamental para a liberdade é a capacidade de escolher de maneira indeterminada – sem coação externa -, visto que é o aspecto do livre arbítrio que está em todos os atos, ou seja, é o traço mais fundamental da vontade, o único que, sendo a vontade esclarecida ou ignorante, no tempo ou em si mesma - ou na sua semelhança com Deus - não desaparece jamais, porque esta capacidade de se determinar é o que a volição ou a liberdade é.

As ideias evidentes nunca deixam de se apresentar como muito verdadeiras enquanto permanecemos atentos a elas. Isso significa que, durante a percepção evidente, a inclinação – condução, propensão, etc. – é infalível, ou seja, não podemos parar de sermos inclinados a acreditar naquilo que percebemos com assaz evidência. Além do mais, enquanto o conhecimento claro me ilumina, moralmente falando, é muito difícil não o afirmar, sobretudo porque não devemos nos determinar contrariamente a uma evidência, visto que seria irracional privar a nós mesmos de conhecer o verdadeiro ou o melhor a se fazer, opondo-se à tendência de nossa natureza. No entanto, absolutamente falando, nós sempre o podemos, pois a busca pelo bem ou pela verdade é sempre dependente de nossa vontade, na medida mesma em que é necessário que o esforço de nossa atenção se volte e se mantenha sobre as evidências em questão, e que, assim, não pensemos em algum outro bem que nos afaste do anterior. A evidência, e a atração por ela exercida sobre a decisão, é uma força que se exerce no instante em que a atenção se volta para algo reconhecidamente claro e distinto para a mente. A razão que nos persuade e nos inclina ao assentimento é um peso do momento presente. A atualidade do objeto considerado clara e distintamente através de nossa disposição voluntária engendra o sentimento de propensão à afirmação. No entanto, o movimento temporal da atenção e “o desvio pela lembrança da evidência tem por função liberar da fascinação pela evidência presente e suspender a irresistível adesão que ela provoca” (VALENTIM, 2007, p. 76-7). Por conseguinte, nas próprias palavras de Descartes, “sempre podemos reter o assentimento ou a adesão à uma verdade evidente”.

Essas diferentes maneiras de se referir à interação entre vontade e entendimento, a saber, moralmente e absolutamente, iluminam e comprovam que, para Descartes, quando se refere à liberdade da vontade, o conceito de impossível não significa uma necessidade em sentido estrito. A possibilidade absoluta da ação e da decisão está sempre à disposição da vontade diante de qualquer ideia possível percebida pelo entendimento, o que marca a contingência dos nossos atos voluntários. Muito embora essa não seja a atitude mais desejável e racional a ser tomada, a sua possibilidade, no entanto, é fundamental para manter a liberdade da vontade. Isto considerado, nos permite fundar uma coerência entre as diferentes exposições

sobre a liberdade no pensamento cartesiano, uma vez que, deste modo, as formulações das cartas estariam plenamente de acordo com a leitura que fizemos tanto das *Meditações Metafísicas* quanto dos *Princípios da Filosofia*. Pois, o que se diria aqui, nas cartas, é que a vontade livre dispõe do poder de escolher e agir sem ser coagida por qualquer causa exterior a si mesma, e isso, como vimos, teria sido afirmado em todas as demais exposições, de modo que não haveria nenhuma mudança essencial na teoria.

A impossibilidade moral indica “uma obrigação e não uma necessidade, o que implica que a vontade se mantém livre para não seguir a luz natural” (LABERTHONNIÈRE, 1935, p. 415), isto é, “a liberdade pode, então, consistir, para Descartes, em se desviar, em plena consciência, do verdadeiro e do bem” (ALQUIÉ, 1966, p. 292). O reconhecimento da evidência pela vontade nos persuade e suscita uma propensão para assentir, assim como uma obrigação ou dever de afirmar segundo esta persuasão para que a ação seja racional e, assim, possa aperfeiçoar o espírito por meio do conhecimento. Contudo, “nós podemos suspender seu julgamento” seja “no caso em que não há razão evidente para nos guiar, seja para o caso em que nós vemos evidentemente. (...) O julgamento é determinado pela evidência presente. Mas a evidência presente é condicionada pela atenção. E de nossa atenção nós somos sempre autoridades” (LAPORTE, 1945, p. 272-3), uma vez que ela configura um recurso voluntário que dispomos para conduzir livremente nosso pensamento. Assim sendo, não é possível distinguir as possibilidades morais e absolutas dos juízos tão somente por suas aplicações temporais ou atemporais da liberdade, pois a própria capacidade absoluta de agir por si mesmo contrariamente à inclinação natural da razão desfruta e ocorre no tempo, na medida em que depende do jogo de presença e ausência temporal da atenção que está inteiramente em nossa disposição e poder voluntário. Além do mais, o tempo é “a propriedade ou o fato mesmo de existir (existir e durar são sinônimos)” (GUEROULT, I - 1968, p. 275).

Quando Descartes utiliza o conceito de atividade moral, ele pressupõe a natureza da razão de se inclinar natural e espontaneamente na direção de afirmar o que se apresenta com evidência, no que envolve a temporalidade de seu exercício na medida em que necessita da presença de um objeto evidente para uma mente atenta para que se possa manifestar a força do reconhecimento racional expresso na inclinação infalível da vontade em sua relação com o entendimento, e o valor atribuído ao uso dessa natureza com a finalidade de aperfeiçoar o seu próprio ser pelo conhecimento. Por outro lado, o conceito de absoluto é utilizado justamente para mostrar que, mesmo diante de uma ideia evidente que nos inclina ao assentimento e do dever moral de afirmá-la para que façamos com que nossas ações sejam racionais, todas as nossas ações são livres. O que significa que diante de toda determinação do entendimento nunca

somos necessitados a agir de certa maneira, mas resta-nos sempre a liberdade de fazer ou não fazer sem que sejamos coagidos por nada diferente de nossa vontade livre. Afinal, “o poder dos contrários se mantém mesmo na total luz da evidência” (BEYSSADE, 2009, p. 230).

Entretanto, como esta carta apresenta, para além da própria definição de liberdade, Descartes mostra que o seu uso é, me parece, condicionado pela própria temporalidade do movimento da atenção, de modo que, se podemos não afirmar algo evidente ou até mesmo negar, é somente porque o uso indeterminado de nossa vontade se desenvolve no tempo na medida em que podemos deixar de estar atentos ao que pensamos e, em outro momento, considerando outra coisa, fazer dissolver no passado a vivacidade do que era claro e distinto. Ou seja, ambos, o dever de fazer um uso moral de nossa liberdade se quisermos ser racionais e a capacidade de ser livre ao ponto de agirmos “contra” aquilo que a razão nos indica, se desenvolvem no tempo e, então, este não pode ser por si só um critério que nos permita distinguir claramente tais aspectos da ação humana segundo Descartes. Eles somente podem ser distinguidos na medida em que consideramos, além da temporalidade exigida para explicar o “como” somos livres, as diferentes dimensões da liberdade humana segundo o valor que a razão aplica a si mesma na sua condução. Isso esclarece e reforça ainda mais a interpretação que assumimos, quando analisamos a Quarta Meditação, no tocante aos momentos em que Descartes estava definindo a liberdade e quando estava pensando-a segundo um valor racional, representado, sobretudo, pelo momento em que retoma a experiência do cogito ou, conhecidamente, a passagem da “grande luz”.

Além disso, Descartes observa a necessidade de diferenciar as ações livres antes de serem realizadas e durante suas realizações. Talvez este seja um dos pontos cruciais para entender a liberdade cartesiana, momento em que a aplicação temporal da liberdade é colocada em relevo e exposta com toda a sua força conceitual, pois torna mais clara a “distância temporal entre deliberar e agir, a dualidade que se une no momento em que me determino” (BEYSSADE, 1979, p. 172). A liberdade antes da ação “implica a indiferença tomada no segundo sentido, e não no primeiro”¹⁵⁴, enquanto a liberdade durante a ação “não implica qualquer indiferença, tomada no primeiro ou no segundo sentido”¹⁵⁵. Eis aqui uma dificuldade interpretativa. Descartes nega considerar que a liberdade consista na indiferença e que esta seja essencial para

¹⁵⁴ “Considérée dans ces actions avant l’accomplissement, elle implique l’indifférence prise au second sens, non au première”. Descartes ao Mesland, 9 de fevereiro de 1645. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Página. 1177-1178.

¹⁵⁵ “Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu’elles s’accomplissent, la liberté n’implique aucune indifférence, qu’on la prenne au premier ou au deuxième sens”. Ibidem, página 1178. Descartes ao Mesland, 9 de fevereiro de 1645.

ela. Mais ainda, considera que a indiferença como poder positivo de se determinar, tal como interpretam alguns autores, julga estar na vontade, mas não precisamente na indiferença porque ambos não são sinônimos em nenhum sentido. Assim sendo, distingue vontade - como poder de indeterminação - de indiferença - como vontade não esclarecida -, não havendo nenhuma outra conotação em seu pensamento para esse estado imperfeito da razão. Mas, então, qual seria o primeiro e o segundo sentido da indiferença?

De acordo com o que é comumente interpretado pelos comentadores de Descartes, o primeiro e o segundo sentido de indiferença provavelmente se referem às duas maneiras de compreender a indiferença estabelecida pelo próprio Descartes, nesta mesma carta, entre seu uso e o de outros autores. Assim, trata-se da indiferença, no primeiro sentido, enquanto “estado no qual a vontade não é conduzida mais para um lado do que para outro pela percepção do verdadeiro” e, no segundo sentido, como poder “positivo de se determinar por um ou outro de dois contrários, isto é, para perseguir ou fugir, para afirmar ou negar”. De qualquer maneira, esta distinção entre os dois sentidos de indiferença e, sobretudo, entre as ações da vontade antes e durante a ação certamente são muito embaraçosas e desprovidas de suficiente explicação¹⁵⁶. Por vezes, a falta de informações e elementos que auxiliassem na compreensão tornam o texto até um pouco estranho. Isto é assim porque Descartes afirma, nesta própria carta de 1645, que o poder positivo de se determinar para afirmar ou negar está presente em absolutamente todos os atos voluntários. No entanto, no último parágrafo desta carta afirma que durante a ação não há qualquer indiferença, em nenhum sentido. Isso nos leva a crer que, ou o poder dos contrários, de modo contraditório ao que havia sido afirmado logo antes, não está presente em todos os atos da vontade, ou então estes dois sentidos de indiferença não se referem à diferenciação entre o estado de ignorância e a habilidade de afirmar ou negar. Outro problema significativo é a falta de explicação sobre a razão pela qual a liberdade antes da ação não envolve a indiferença tomada no primeiro sentido, visto que o estado de indiferença, ou a falta de razões claras, pode estar presente no momento da escolha.

Bem, aceitando a plausibilidade de que os dois sentidos de indiferença sejam estes mesmos estabelecidos na carta, entre estado e poder, acredito ser possível pensar que, em relação a não participação do primeiro sentido antes da ação, se trata de não envolver *necessariamente* a indiferença no primeiro sentido, visto que a ignorância não é constitutiva da liberdade, mas é somente um aspecto accidental. A liberdade antes da ação, então, implica necessariamente na deliberação sobre o objeto concebido pelo entendimento, em que o processo

¹⁵⁶ Descartes não dedica mais do que algumas poucas linhas para a apresentação de sua teoria.

de escolha ainda está em aberto, para que o sujeito pensante possa se determinar, sem coação, para afirmar ou negar. Neste momento, o estado de indiferença não é necessário, uma vez que a escolha que se segue pode ser esclarecida pela luz de uma evidência presente.

Uma maior liberdade consiste, com efeito, ou numa grande facilidade de se determinar, ou num grande uso deste poder positivo que nós temos de seguir o pior, embora vendo o melhor. (...) Assim, nós podemos sempre agir mais livremente nas coisas em que vemos mais bem do que mal, do que nas coisas chamadas por nós de indiferentes. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que as coisas que nos são ordenadas pelos outros, sem o que por nós mesmos não as faríamos, nós as fazemos menos livremente do que aqueles que não nos são ordenadas¹⁵⁷.

Nesta passagem, Descartes insere os conceitos de fazer de modo fácil ou difícil para dizer que ambos consistem na maior liberdade. Por um lado, quando agimos facilmente, a liberdade é maior porque somos inclinados e conduzidos para uma ação que vemos claramente ser boa e, assim, nos basta aceitar aquilo que a razão nos apresenta com assaz evidência. Deste modo, com a presença do verdadeiro ou do bem presentes ao espírito atento, não há qualquer privação de conhecimento e, então, galgamos a um grau mais elevado de perfeição de nossa liberdade. Por outro lado, quando não assentimos ao bem claramente percebido - o que absolutamente podemos fazer ainda que moralmente nos seja muito difícil -, a liberdade é maior porque precisamos fazer um esforço muito maior e quase impossível para nos desviarmos do deslumbramento da evidência que está diante de nós. Assimilando isso com a necessidade de encontrar razões para duvidar, como a suposição de um Deus enganador, por exemplo, como fora feito no início das *Meditações Metafísicas*, quando o autor não encontrava nada de certo que pudesse assegurar sem que algo pudesse também colocá-lo em dúvida, podemos afirmar o contrário do bem que víamos com clareza. Deste modo, por fim, fazemos um grande uso da nossa liberdade pelo exaustivo esforço de elidir a evidência e, então, temos dois modos de ser mais livres: pelo valor racional da ação voluntária que se aglutina às razões do entendimento; e pela quantidade de esforço voluntário que fazemos, embora este não se aplique, aparentemente, para manter a coerência, ao critério da racionalidade da ação. Aliás, quase no fim desta explicação, Descartes acrescenta, uma vez mais, que “nós podemos sempre agir mais

¹⁵⁷ “Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. (...) Ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous indifférentes. En ce sens on peut même dire que les choses qui nous sont commandées par les autres et que sans cela nous ne ferions point de nous-même, nous les faisons moins librement que celles qui ne nous sont pas commandées”. Descartes ao Mesland, 9 de fevereiro de 1645. DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard, 1953. Pg. 1178.

livremente nas coisas em que vemos mais bem do que mal”¹⁵⁸, pois é uma ação mais impregnada de espontaneidade, de leveza e facilidade do ser que age em direção àquilo pelo que se determina espontaneamente a natureza da sua vontade. Por outro lado, na liberdade que se faz durante a ação, enquanto ela se realiza, não há nenhuma indiferença, tomada em qualquer sentido.

Pois o que está feito não pode se tornar não feito sendo dado que se fez. Mas, ela [a liberdade] consiste somente na facilidade de execução e, então, livre, espontâneo e voluntário não são senão uma mesma coisa. É nesse sentido que eu escrevi que eu sou conduzido com tanto mais liberdade para qualquer coisa na medida em que sou impelido por mais razões, porque é certo que nossa vontade se move com mais facilidade e com mais ímpeto¹⁵⁹.

No instante em que me determino a afirmar algo, enquanto estou afirmando, não posso negá-lo. O momento em que o ato de afirmar está se realizando exclui a possibilidade de, condicionado pela momentaneidade da ação, negar, visto que implica contradição. Ora, a duração em que a escolha se realiza é a própria supressão do poder de escolher o oposto. Sendo assim, ainda que o poder de escolher entre afirmar ou negar esteja sendo exercido, não há mais a coexistência temporal das duas possibilidades no momento em que se age segundo o que se decidiu. Esta possibilidade está presente somente antes da ação, não no momento seguinte, quando se trata de seu próprio exercício. A escolha antecede a ação, seu efeito e resultado, mas, após a escolha tomada e a consequente ação se realizando, “fazer ou não fazer não é mais a questão. Uma ação livre, neste estágio subsequente, é somente uma ação não constrangida” (BEYSSADE, 2009, p. 237). Assim, visto que Descartes havia, momentos antes, afirmado que o poder dos contrários está presente em absolutamente todos os atos da vontade, parece ser essencial para a liberdade somente que as ações sejam efeitos de escolhas ou afirmações voluntárias, que poderiam ter sido opostas, mesmo que durante a sua realização não se possa agir contrariamente ao que está se realizando. Mas isso não me parece abolir completamente a escolha, ou a sua necessidade para a essência da liberdade, visto que é a própria manifestação de uma escolha livremente tomada, e por isso mesmo que ela é livre. Neste sentido, de certa

¹⁵⁸ “Nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal”. Ibidem. Descartes ao Mesland, 9 de fevereiro de 1645.

¹⁵⁹ “Ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu’on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d’exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu’une même chose. C’est en ce sens que j’ai écrit que je suis porté d’autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus d’élan”. Ibidem. Descartes ao Mesland, 9 de fevereiro de 1645.

maneira, a escolha se realizando ainda é a presença de uma capacidade de determinar a si mesmo para escolher.

Por esse motivo, parece ser possível afirmar que a segunda parte da definição da liberdade humana na Quarta Meditação, mediada pela partícula “ou antes”, consiste na abrangência da definição desta liberdade para aquilo que lhe é o aspecto que a acompanha em todos os momentos de sua ação temporal, pois ela diz que quando queremos algo, embora não possamos querer o oposto enquanto estamos querendo, ainda somos nós que queremos, é o resultado e o exercício de uma escolha tomada. Não que seja uma adesão infalível do consentimento à evidência, nem que não houve qualquer escolha, mas somente que o poder de escolher entre opostos, mesmo diante de uma evidência, era presente na liberdade antes da ação ou escolha se consumir.

Assim, a afirmação de que, mesmo neste momento preciso durante a ação, ainda somos nós que queremos livremente, vem justamente para mostrar que a decisão de fazer foi indeterminada, ou seja, não fomos obrigados a estar agindo dessa maneira, mas livremente quisemos porque somos racionais, nos decidimos por aquilo que julgamos ser o melhor. Por outro lado, a primeira parte da definição da liberdade humana, ao apresentar o poder de escolha como possibilidade atual tanto de afirmar como negar, “não é abandonada, mas somente colocado em seu lugar apropriado, ou antes, limitado ao seu tempo apropriado” (BEYSSADE, 2009, p. 237). Desta maneira, a capacidade de determinar a si mesmo a agir sem que seja coagido por nenhuma causa estrangeira é a única que está sempre presente nas ações voluntárias. No entanto, para isso é necessário que haja o poder de escolher livremente, que antecede as ações enquanto estão sendo realizadas. Neste sentido, pode-se pensar que a liberdade humana é tão mais semelhante à divina quanto mais inserida no momento do ato livre, visto que suprime a capacidade de negar que havia antes da afirmação e consiste em pura atividade de indeterminação – resguardadas as devidas diferenças. Isso porque nos torna contemporâneos de nossas ações, isto é, a atualidade da atividade livre faz suspender as divisões e fissuras temporais pela univocidade que a presença do ato indeterminado engendra.

Parece-me que uma tal interpretação dissolve a questão de saber se a partícula “ou antes” é uma correção ou aprofundamento da primeira, pois permite que, de certa forma, ambos estejam corretos sem contradição. Afinal, as cartas mostraram que o poder dos contrários participa da liberdade humana, no entanto, em seu tempo adequado, somente antes da ação. Isso mostra que a ação livre é sempre uma determinação de si mesmo para escolher, o conteúdo de algum pensamento é incapaz de ser causa total de meu julgamento, não ser coagido é poder escolher.

Por outro lado, o “ou antes” é uma correção se o tomamos em relação à essência da liberdade humana na sua semelhança com a liberdade divina, pois a indeterminação divina exclui qualquer âmbito de possíveis ou escolhas, visto que não podem preexistir à sua própria criação. Talvez essa seja a razão do uso de tal partícula, justamente para esclarecer que há, sim, uma correção, mas que ela não é total. Trata-se de uma correção relativa à essência e à semelhança com o criador, bem como, uma adequação de modo que se aprofunde, logo em seguida, na sua condição temporal. O interessante a se notar é que o poder dos contrários não é abolido para a liberdade, de modo que a afirmação ou a ação é a própria manifestação de uma escolha tomada. O que é anulado é o poder dos contrários entendido como coexistência temporal do sim e do não na presença da ação enquanto a afirmação está sendo feita. É preciso não separar completamente os dois momentos da atividade livre, a liberdade é a capacidade de escolher voluntariamente e agir segundo essa escolha sem que seja coagido por nada diferente de nossa vontade livre. Portanto, “o fundo da liberdade, para o homem como para Deus, é o poder – ilimitado na medida em que escapa à toda coação – de causar seus próprios atos” (LAPORTE, 1937, p. 143).

Entre a deliberação, que antecede o ato e visa superar a indiferença sobre o objeto que dispõe para apreciar, e a atividade de aderir, que é contemporânea ao ato mesmo de julgar, há um poder positivo de escolher. Em outras palavras, a passagem da análise do objeto do pensamento para o momento em que se está sendo afirmado ou negado ocorre através de uma escolha que, apesar de não existir mais desta maneira pela união indissociável que o tempo do ato de consentir engendra, não é coagida ou obrigada a afirmar por nenhuma necessidade externa à vontade. A única necessidade que há é, primeiro, o reconhecimento infalível da evidência por sua própria natureza manifesta pela inclinação ou espontaneidade para a afirmação e, em segundo, o instante preciso da afirmação em que o momento no qual se está fazendo não permite que não esteja fazendo. Desta maneira, a instantaneidade temporal do ato funda uma necessidade que possibilita a superação de uma completa contingência da racionalidade humana, visto que, se fosse permitido negar ao mesmo tempo em que se afirma algo, ou melhor, se a contradição pudesse existir em todos os momentos do tempo, então não poderia haver qualquer conhecimento seguro, pois a necessidade sobre a qual se apoia a verdade implica na impossibilidade de que aquilo que é não possa ser de outro modo.

Desta forma, o que as cartas evidenciam, como bem mostra Jean-Marie Beyssade, é que todo juízo é “fazer uma opção sobre o tempo” (BEYSSADE, 1997, p. 14). A liberdade humana se desenvolve na temporalidade em que a existência do sujeito finito está contida. É na passagem de um instante ao outro, passagem que a resolução voluntária transpõe, que se insere

a capacidade de mover o pensamento da dúvida para a certeza ou até da certeza para a dúvida e, então, fazer nascer a possibilidade de afirmar ou negar sem que fôssemos obrigados a tomar qualquer decisão pela natureza de algo. Além do mais, é pela própria ação no tempo que a vontade, em sua aspiração para toda perfeição, transcende sua condição e, de certo modo, se conecta com a eternidade divina, pois toda proposição afirmada como verdadeira instaura um “tempo novo” (BEYSSADE, 1979, p. 5) em que “conservará sem alteração em um tempo vetorial onde nada passa” (BEYSSADE, 1979, p. 5), ou seja, permite que o humano, na plenitude da ação voluntária, desfrute de certa eternidade pelo consentimento à liberdade divina. Assim, a ciência de algo é o reconhecimento de que uma essência não é somente agora, mas também aponta para um futuro e permanece até quando é passado em nossas considerações, numa palavra, possui a “constância” que a necessidade exige. Bem mais, com a garantia da veracidade divina, passamos legitimamente de uma certeza psicológica para uma verdade objetivamente válida. Essa ascensão a uma condição mais perfeita pela aquisição de um conhecimento verdadeiro só é possível pelo hábito de dispor a vontade no caminho em que o processo de discernir o verdadeiro do falso é legítimo, o que só pode ser conquistado por um ato livre que busca se exercer todas as vezes no tempo em direção a se conformar ao estreito limite das ideias claras e distintas concebidas pelo entendimento.

3. SABEDORIA

No início da Quarta Meditação, Descartes declara que acredita ter descoberto “um caminho que nos conduzirá dessa contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da *sabedoria* estão contidos) ao conhecimento das outras coisas do universo” (A.T., IX-1, MM, p. 42 – grifo nosso)¹⁶⁰. É sintomático que esta afirmação esteja situada justamente no capítulo em que Descartes desenvolveu sua teoria da liberdade. Trata-se de responder à questão fundamental da humanidade, situada num universo que é essencialmente ação, a saber, qual caminho devo seguir em minha vida? Instigado por “um extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida” (A.T., VI, DM, p. 10)¹⁶¹, Descartes procura encontrar este caminho na medida em que considera o erro, assim como a certeza, como resultado da capacidade humana de julgar livremente e os relaciona, nossas capacidades e nossos erros, com a causa de sua existência como sujeito pensante. Em outras palavras, o caminho a trilhar se tornará mais claro a partir da reflexão que persegue os rastros dos erros que acompanham a ação humana, que, em sua dimensão metafísica, nos conduz para a tese da livre criação das verdades eternas – conhecimento da verdadeira natureza divina. Pois, se o tesouro ou o valor da ciência e da sabedoria estão contidos na ação divina, faz-se necessário conhecer sua qualidade infinitamente superior para que, em contrapartida, possamos saber o que nós somos e, então, o que podemos fazer de nós mesmos de acordo com nossas próprias possibilidades. É neste sentido que pensaremos a ação divina criadora, única perfeitamente sábia por conhecer atualmente tudo o que é¹⁶², como aquela que legitima objetivamente nossos pensamentos e serve de modelo para a liberdade e sabedoria humana, uma vez que o uso racional de nossa capacidade de julgar se funda na conformidade da vontade ao entendimento, assim como, resguardadas as devidas proporções, a consonância absoluta do querer e fazer no único ato que Deus é.

Na carta-prefácio do autor para o tradutor dos *Princípios*, Descartes afirma que “por sabedoria, eu não entendo somente a prudência nos afazeres, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber” (A.T., IX-2, PF, p. 2)¹⁶³. Nesta definição, o conceito

¹⁶⁰ “Il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous le trésor de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l’Univers”.

¹⁶¹ “J’avais toujours un extrême désir d’apprendre à distinguer le vrai d’avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie”.

¹⁶² “Somente Deus é perfeitamente sábio, isto é, que tem o inteiro conhecimento da verdade de todas as coisas” [“Dieu seul qui soit parfaitement Sage, c’est-à-dire qui ait l’entière connaissance de la vérité de toutes choses”] (A.T., IX-2, PF, p. 2-3).

¹⁶³ “Par Sagesse on n’entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l’homme peut savoir”.

de sabedoria é, de certa maneira, identificado à posse de conhecimento. Todavia, não se trata de adquirir qualquer conhecimento, mas aquele à disposição da natureza humana. Essa frase pode ser interpretada de duas formas, a saber, que sabedoria consiste no perfeito conhecimento de todas as coisas que o ser humano é capaz, isto é, saber tudo o que se encontra nos limites de sua razão finita; ou então, que se trata do conhecimento do que o ser humano pode saber, isto é, saber do que é capaz, bem como, o que não se pode conhecer de nenhuma maneira.

A sabedoria, de acordo com a primeira hipótese – a posse de conhecimento atual do que está circunscrito nos limites da razão - seria, em sentido estrito, um “perfeito conhecimento de tudo” o que está ao alcance racional. Contudo, é suficientemente claro que, devido à finitude do entendimento humano, não é possível ter o conhecimento de tudo de modo atual e que também não se pode pensar com atenção senão algumas coisas por vez, de maneira que a aquisição de conhecimento é um progresso, e um progresso indefinido, pois há infinitas possibilidades de objetos sobre os quais se poderia alguma vez deliberar. Assim, se tomássemos essas palavras de Descartes absolutamente e considerássemos a sabedoria como tal, jamais poderia haver sábio algum neste mundo.

Por esta razão, não é verosímil que a sabedoria seja a posse de fato e atual de absolutamente todo o conhecimento à disposição humana, ainda que se possa pensar que, assim descrita, poderia ser a posse, senão de todo, mas de certos conhecimentos. Porém, esta interpretação seria complicada porque Descartes diz “todas” as coisas, não apenas algumas. Portanto, é mais razoável que, por sabedoria, esteja se referindo somente à capacidade ou ao conhecimento que esteja em conformidade com nosso poder de entender, sobre a possibilidade de avançar em progressão indefinida a todo conhecimento que se pode ter por direito. Em outras palavras, trata-se, antes, de saber o que podemos vir a conhecer. Esta distinção é importante porque reconhece que há coisas que a razão não pode conhecer, que excedem essencialmente a capacidade humana e, sendo assim, não devem ser objetos de esforço intelectual, visto que seria um exercício, no mínimo, inútil e até mesmo absurdo. Consequentemente, é necessário que a sabedoria, assim descrita, não seja somente certa prudência com as tarefas do cotidiano, mas também um exercício nas condições cujo conhecimento está de acordo com nossas próprias possibilidades.

Em seguida a essa carta-prefácio do autor para o tradutor, contudo, Descartes afirma, em carta à Princesa Elizabeth, ainda nos *Princípios*, que “aquele que tem uma vontade firme e constante para sempre usar a razão o melhor que está em seu poder, e para fazer em todas as ações o que ele julga ser o melhor, é verdadeiramente sábio, tanto quanto sua natureza o

permitir” (A.T., IX-2, PF, p. 22)¹⁶⁴. Esta definição esclarece algumas dúvidas sobre o que seria exigido para a sabedoria. Certamente, não há qualquer possibilidade de se referir à tão-somente posse de algum conhecimento, mas antes, é sobressaltada certa forma de agir através da vontade, a saber, o esforço repetitivo de se determinar de acordo com sua capacidade e de fazer o que acredita ser o melhor em todos os momentos – deixando em aberto a possibilidade, sem risco para a sabedoria, de que a ação talvez possa não ser de fato a melhor. Ora, tal atitude implica uma escolha acerca do modo como conduzir os pensamentos e, portanto, pressupõe a liberdade de julgar. Mais especificamente, de um exercício constante da liberdade para agir em concordância com o que o humano é capaz, os limites naturais em que o conhecimento é racionalmente possível, para que possa evitar de se enganar.

Uma vez que essa atitude possibilita tornar-se sábio o “tanto que a sua natureza o permitir”, é condição suficiente, para ser sábio, fazer um bom uso da vontade, antes mesmo da descoberta de fato de algo verdadeiro. Consequentemente, a sabedoria não consiste na simples visão das verdades eternas como pensava Sartre¹⁶⁵, mas em uma atitude anterior que as persegue voluntariamente. Numa palavra, trata-se de uma “ação”, em oposição à simples passividade do “ver” das percepções. Além disso, como há necessidade de constância em “sempre” fazer o melhor que se pode, a sabedoria é indissociável de uma noção de prática, de um exercício e esforço reiterado, numa palavra, trata-se de um hábito. Esse costume de bem julgar ou bem-dispor a vontade para fazer o melhor que podemos em cada ocasião que se apresente é uma disposição prévia da razão em relação ao objeto do conhecimento, remete-se a uma condição voluntária¹⁶⁶. Ademais, duas coisas são requeridas “para estar sempre disposto a bem julgar: o conhecimento da verdade e o hábito que faz com que nos lembremos e aquiesçamos a este conhecimento em todas as vezes que a ocasião assim o exigir” (A.T., IV, C, p. 291)¹⁶⁷.

No mesmo sentido, o autor afirma que “podem ser também perfeitamente sábios tanto quanto sua natureza permitir (...) se somente tiverem sempre uma firme resolução de fazer todo o bem que souberem e de não omitir nada para aprender aquilo que ignoram” (A.T., IX-2, PF,

¹⁶⁴ “Car quiconque a une volonté ferme et constante d’user toujours de la raison le mieux qu’il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu’il juge être le meilleur, est véritablement sage, autant que sa nature permet qu’il soit”.

¹⁶⁵ “O sábio cartesiano que não é, no limite, senão a simples visão das verdades eternas” (SARTRE, 1947, p. 303). Muito embora a tensão para a qual Sartre chama a atenção seja o fato de a liberdade humana, segundo Descartes, não ser criadora, parece-me que, de uma forma ou de outra, o autor privilegia a percepção do entendimento ao invés de uma determinação prévia da vontade.

¹⁶⁶ O hábito significa, segundo Laporte, reter sem se fadigar, a fim de evitar a distração. Ver “Le Rationalisme de Descartes”, página 35-36.

¹⁶⁷ “Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soyent requises pour être toujours disposé à bien juger: l’une est la connaissance de la vérité, et l’autre l’habitude qui fait qu’on se souvient et qu’on acquiesce à cette connaissance, à toutes les fois que l’occasion le requiert”. Descartes à Elisabeth de 15 de setembro de 1645.

p. 22)¹⁶⁸. Sendo assim, a sabedoria, mais do que simplesmente conhecer ou fazer o bem, seria, então, uma atitude que deseja e busca resolutamente o conhecimento. Sem o desígnio voluntário de agir segundo a capacidade do entendimento, a partir do reconhecimento de que a razão é limitada e que podemos nos enganar a respeito de muitas coisas, seria muito difícil agir sempre em direção aos conhecimentos circunscritos dentro das possibilidades humanas. Tais ações certamente possuiriam um elemento de acaso que não propiciaria a constância do bom exercício racional. Por esta razão, ao que parece, trata-se, para a sabedoria, da exigência de *buscar* um método ou um caminho intelectual que permita avançar com segurança de acordo com as possibilidades da verdade para a razão humana¹⁶⁹. O sábio, assim sendo, cultiva sua liberdade para a construção de um caminho próprio que possa lhe permitir progredir no processo de descoberta das verdades, mesmo se ainda desconhece certas coisas.

Antes mesmo do conhecimento de fato, portanto, a sabedoria é uma vontade de conhecer. Por conseguinte, ela se constitui a partir de um “desejo muito particular de se instruir” (A.T., IX-2, PF, p. 22)¹⁷⁰, um empreendimento de desejo íntimo que cada um deve “aplicar a si mesmo” (A.T., IX-2, PF, p. 3)¹⁷¹ para superar a ignorância, seja sobre o que não entendemos inteiramente, seja sobre o que frequentemente omitimos. Desta maneira, a sabedoria, tal como propõe Descartes, não implica o estabelecimento de nenhum dogma. Ao expor o método que utilizou para se conduzir, o desígnio não foi o de “ensinar o Método” com regras absolutas para que todos sigam e conduzam sua razão, “mas somente de fazer ver por qual tipo eu me esforcei para conduzir a minha” (A.T., VI, DM, p. 4)¹⁷², ou então, “quais são os caminhos que segui” (A.T., VI, DM, p. 4)¹⁷³, para que cada um possa se valer deles à sua maneira se assim achar conveniente, pois sabedoria tem como fundamento uma atitude voluntária individual e intransferível, trata-se de uma apelação à liberdade ao qual cada um deve se decidir por conta própria.

¹⁶⁸ “[Ils] puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le permet, (...) si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu’ils sauront, et de n’omettre rien pour apprendre celui qu’ils ignorent”.

¹⁶⁹ “Para alcançar a sabedoria (...) é buscar as causas primeiras e os verdadeiros princípios em que se pode deduzir as razões de tudo o que se é capaz de saber, aqueles que trabalham com isso são nomeados propriamente de Filósofos” [“Pour parvenir à la Sagesse (...) c’est chercher les premières causes et les vraies Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu’on est capable de savoir; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu’on a nommé Philosophes”] (A.T., IX-2, PF, p. 5).

¹⁷⁰ “Un soin très particulier de s’instruire”.

¹⁷¹ “Appliquer soi-même”.

¹⁷² “Ainsi mon dessein n’est pas d’enseigner ici la Méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j’ai tâché de conduire la mienne”.

¹⁷³ “Quel sont les chemins que j’ai suivis”.

A sabedoria proposta por Descartes consiste, então, na emancipação da razão humana, de sua separação de preceitos e valores preestabelecidos, sobretudo da religião¹⁷⁴, para que cada um possa se engajar na busca do conhecimento a partir de sua própria liberdade, do seu desejo íntimo de se instruir. Trata-se da ideia de que “o espírito do homem é radicalmente atividade, espontaneidade, liberdade” (TEIXEIRA, 1990, p. 104) e que, por conseguinte, é preciso que cada um faça um bom uso de suas capacidades, verazes por natureza. A necessidade do método ou, se quisermos, de um *Discurso do Método*, existe porque “conduzimos nossos pensamentos por diversas vias e não consideramos as mesmas coisas” (A.T, VI, DM, p. 2)¹⁷⁵. Sendo assim, é imperativo, para a tarefa que escolheu ocupar em sua vida, a do filósofo, apresentar não somente os conteúdos ou conhecimentos verdadeiros alcançados, mas de se fazer ver “como em um quadro” (A.T, VI, DM, p. 4)¹⁷⁶ ou de contar “como uma história, ou, se preferir, como uma fábula” (A.T, VI, DM, p. 4)¹⁷⁷ também as regras e maneiras através das quais o jogo se realizará, pois, somente assim é que as pessoas podem se conduzir pelos mesmos caminhos e, conseqüentemente, fazerem se compreender umas às outras. Por esta razão, para a sabedoria, enquanto vontade de conhecer, talvez não seja necessário seguir estritamente o mesmo método que Descartes utilizou, pois “entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir” (A.T, VI, DM, p. 4)¹⁷⁸. O essencial para o sábio é o esforço de “bem conduzir a *sua* razão e *procurar* a verdade” (A.T., VI, DM, p. 1 – grifo nosso)¹⁷⁹, que se valha de sua liberdade de julgar para examinar todas as opiniões¹⁸⁰. Em relação a sabedoria, portanto, Descartes “não crê nem desejável nem possível nos revelar os caminhos inteiramente traçados que fossem suficientes para chegar infalivelmente e como que automaticamente ao objetivo” (LAPORTE, 1945, p. 34).

¹⁷⁴ “Eu não coloco neste âmbito [sobre os meios e degraus para alcançar a sabedoria] a revelação divina, pois ela não nos conduz por degraus, mas nos eleva inteiramente de uma vez a uma crença infalível” [Je ne mets point ici la révélation divine, pource qu’elle ne nous conduit pas par degré, mais nous élève tout d’un coup à une créance infaillible] (A.T., IX-2, PF, p. 5); “Eu falo de uma beatitude que depende inteiramente do nosso livre arbítrio e que todos os homens podem alcançar sem qualquer assistência de outro lugar” [“j’ai parlé d’une beatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d’ailleurs”] (A.T., IV, C, p. 281); Descartes à Elisabeth, 1 de setembro de 1645.

¹⁷⁵ “La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voyes et ne considérons pas les mêmes choses”.

¹⁷⁶ “... Quels sont les chemins que j’ai suivis et d’y représenter ma vie comme en un tableau”.

¹⁷⁷ “Ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, se vous l’aimez mieux, que comme une fable”.

¹⁷⁸ “Parmi quelques exemples qu’on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu’on aura raison de ne pas suivre”.

¹⁷⁹ “Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences”.

¹⁸⁰ “O verdadeiro ofício da razão é examinar o justo valor de todos os bens cuja aquisição parece depender de alguma maneira da nossa condução” [“Le vrai office de la raison est d’examiner la juste valeur de tous les biens dont l’acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite”] (A.T., IV, C, p. 284). Descartes à Elisabeth, 1 de setembro de 1645.

Mas se é verdade a necessidade de um método para progredir em direção à verdade, então os próprios métodos deveriam ser colocados em questão e suspensos seus valores. Contudo, como não pode haver um método para elaborar um método sem que o problema regreda ao infinito, parte-se então “de um conhecimento não-metódico, isto é, natural” (LAPORTE, 1945, p. 2). Ao que parece, trata-se, sobretudo de certa atitude da liberdade humana que pretende conhecer algo com segurança e realmente verdadeiro, sem que possa haver dúvidas. Neste sentido, o início de todo projeto de conhecimento tem como princípio a sabedoria, este desejo íntimo, único que pode dar início ao método que será utilizado. Assim, “o método (...) poderá bem ser proposto de início, mas somente a título de hipótese: a hipótese será, em seguida, legitimada por seu sucesso, a saber, pelas verdades mesmas que ele terá servido para descobrir e demonstrar” (LAPORTE, 1945, p. 2). Sabedoria e método, neste sentido, edificam-se reciprocamente. Ou antes, a sabedoria é um convite para “procurar por nossos próprios esforços esta perfeição” (LAPORTE, 1945, p. 34). Talvez esta seja a “verdadeira significação e seu verdadeiro preço” (LAPORTE, 1945, p. 34) e “não uma lista de fórmulas rígidas maquinalmente aplicáveis” (LAPORTE, 1945, p. 36)¹⁸¹.

Por esta razão, ao menos do ponto de vista da sabedoria, uma vez que esta se funda numa atitude livre, ou então, que demanda um esforço voluntário que, portanto, é algo individual, parece ser possível afirmar que o método utilizado pelo sábio pode ser construído por diversos caminhos. O mais importante, da perspectiva da sabedoria, seria a busca pelo conhecimento no que envolve também a busca pela formação de um método. Pois, este propicia constância ao exercício de liberdade do sábio, ajuda a firmar o hábito de sempre considerar as coisas de maneira virtuosa e rigorosa, evitando, assim, a sempre eminente ameaça do acaso, da distração ou da falta de coerência na ordem e na maneira como as coisas são consideradas.

A sabedoria, nestes termos, é análoga ao livre arbítrio em seu mais alto grau, tal como fora apresentado nas *Meditações*, ou seja, a capacidade da vontade ou da liberdade de agir por si ou indeterminadamente, sem coações exteriores, para se instruir ou agir com a razão. A sabedoria é uma expressão nossa, individual do que é próprio de cada alma. Na medida em que o sujeito voluntariamente se conduz e se engaja na busca de uma via para o conhecimento, isto é, que faz um bom uso de suas capacidades e de sua liberdade, ele realiza uma prática de superior valor racional, em relação aos juízos indiferentes ou ignorantes, o que permite caracterizá-lo como sábio. Em outras palavras, a sabedoria nada mais é do que o exercício e o

¹⁸¹ É importante informar que Laporte está se referindo à formação do método de conhecimento cartesiano, não exatamente à sabedoria. Contudo, parece pertinente com a ideia apresentada no texto na medida em que, assim como nós, procura identificar o elemento primordial do espírito cartesiano.

hábito de usar a liberdade em seu mais alto grau, o percurso da vontade pelo caminho das ideias claras e distintas do entendimento.

O bom senso é a coisa melhor partilhada do mundo. (...) O poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, assim, a diversidade de nossas opiniões não se dá em razão de que uns são mais racionais do que outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversos caminhos e não consideramos as mesmas coisas. Pois, não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, assim como das maiores virtudes (A.T., VI, DM, p. 1-2)¹⁸².

O princípio da sabedoria consistindo “na vontade que todos os homens podem igualmente ter, ainda que o entendimento de alguns não seja tão bom quanto o de outros” (A.T., IX-2, PF, p. 22)¹⁸³, funda a possibilidade de que seja alcançada por todos igualmente, não é prerrogativa de apenas alguns privilegiados, visto que a vontade ou o poder de julgar é um atributo formalmente infinito em todo humano, ainda que o entendimento de alguns seja mais perspicaz do que o de outros e, assim, possua mais conhecimentos. Estes, “tendo também um espírito muito excelente, chegam sem dúvida a um grau mais alto de Sabedoria do que os outros” (A.T., IX-2, PF, p. 22)¹⁸⁴, pois têm um “pensamento muito veloz, ou a imaginação clara e distinta, ou a memória tão ampla e presente” (A.T., VI, DM, p. 2)¹⁸⁵, que chegam a uma maior perfeição. A disparidade de opiniões, neste sentido, é consequência de uma atividade voluntária e “toda diferença entre os humanos é uma diferença de método, que faz, assim, “o principal” do valor dos espíritos” (LAPORTE, 1945, p. 27). Mas, se há uma infinidade de possibilidades de se conduzir, é preciso encontrar uma maneira virtuosa, pois “não há ninguém (...) que não seja capaz de ter bons sentimentos e mesmo de adquirir todas as mais altas ciências se se conduzirem como é preciso” (A.T., IX-2, PF, p. 12)¹⁸⁶.

Para além da perseguição racional do verdadeiro, há ainda um outro critério que nos permite atribuir uma medida ainda mais elevada de sabedoria, a saber, a perseguição eficiente,

¹⁸² “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. (...) La puissance de bien juger, et distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voyes, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien”.

¹⁸³ “Il n’y a que celle qui consiste en la volonté que tous les hommes peuvent également avoir, d’autant que l’entendement de quelqu’uns n’est pas si bon que celui des autres”.

¹⁸⁴ “Ont aussi un très-excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de Sagesse que les autres”.

¹⁸⁵ “J’ai souvent souhaité d’avoir la pensée aussi prompte, ou l’imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualites que celles-ci, qui servent à la perfection de l’esprit”.

¹⁸⁶ “Il n’y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu’ils ne fussent capables d’entrer dans les bons sentimens et même d’acquérir toutes les plus hautes sciences, s’ils étaient conduits comme il faut”.

ou então, a atitude que culmina com um juízo correto. Numa palavra, a descoberta da verdade. Aquele que mais do que buscar firme e constantemente a verdade, condição para a sabedoria, ainda completa a ação, chega ao fim de sua procura, é o mais sábio de todos. Há, portanto, níveis de valoração. Dentre todas as formas de agir possíveis, há o uso sábio de nossas capacidades, cuja característica é a boa disposição voluntária em perseguir o conhecimento (critério qualitativo); e há também diferentes níveis atribuídos à sabedoria, que são valores medidos pela descoberta ou posse de conhecimentos (critério quantitativo)¹⁸⁷.

Esta maneira virtuosa pressupõe a busca pelo conhecimento do que somos ou nossos limites, reconhecidos, nesta investigação, na consideração da existência do Criador eterno e veraz, e da ação segundo as possibilidades do conhecimento claro e distinto, cuja consciência foi adquirida no momento em que se procurou entender de que maneira o erro procedia das ações humanas. Assim, a construção da concepção cartesiana de sabedoria pressupõe as ideias fundamentais da natureza humana e da criação. É na relação entre liberdade humana e liberdade divina que se estabelece a direção da ação voluntária racional, na busca da adesão à necessidade universal. Desta maneira, se a liberdade em seu mais alto grau consiste na adesão voluntária à verdade percebida pelo entendimento, analogamente à ação divina, e o hábito de assim o fazer, ou seja, sua execução temporal constante, é o que nos torna sábios, então a sabedoria humana é certa simulação do ato criador. Embora este seja infinitamente superior pela extensão de seu entendimento e de seu poder criador, serve de modelo para as ações humanas, que, por não ter vontade e entendimento absolutamente conjugados, precisa reproduzir e buscar esta forma de agir constantemente ao longo do tempo. A sabedoria é, portanto, a ação mais próxima de Deus.

Toda Filosofia é como uma árvore, em que as raízes são a Metafísica, o tronco a Física e os galhos que brotam desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral, eu entendo a mais alta e perfeita Moral que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da Sabedoria (A.T., IX-2, PF, p. 14)¹⁸⁸.

Na famosa metáfora da árvore da filosofia, a sabedoria aparece somente em seu aspecto mais elevado, a saber, na ação moral baseada em conhecimentos. Contudo, não se trata de qualquer moral, mas da “mais perfeita”, aquela que pressupõe um “inteiro conhecimento das

¹⁸⁷ “Os homens são mais ou menos sábios se eles têm mais ou menos conhecimentos das verdades mais importantes” [“On peut dire que les hommes ont plus ou moins de Sagesse, à raison de ce qu’ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes”] (A.T., IX-2, PF, p. 3).

¹⁸⁸ “Toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j’entens la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse”.

outras ciências”, o que frequentemente leva a entender que se trata de um absoluto ou definitivo conhecimento das ações morais. Talvez contribua para isso o fato de Descartes ter elaborado, no *Discurso do Método*, uma moral por provisão para não permanecer irresoluto em suas ações, o que pode gerar a expectativa de que, após certos conhecimentos, haveria uma moral absolutamente científica ou definitiva, que diz respeito a cada circunstância de ação. No entanto, ainda que a mais alta moral esteja diretamente relacionada com a ação virtuosa ou boa, que possui alguma perfeição, isso é assim mais pelo conhecimento das outras ciências do que propriamente da moral. Quero dizer, a mais alta e perfeita moral – trata-se de graus e não de um estado absoluto - é aquela que se vale dos conhecimentos que podemos adquirir das outras ciências raciocinando por nós mesmos para conduzir nossas ações. Contudo, o que observamos nas mais diversas obras de Descartes é justamente certa dissociação entre sabedoria e ciência, pois é sempre afirmado que, embora seja necessário o conhecimento absoluto para os julgamentos na ciência, nas ações morais, “quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis” (A.T., VI, DM, p. 25)¹⁸⁹ como se fossem mesmo as mais verdadeiras¹⁹⁰.

A sabedoria é novamente dissociada da ciência. O homem mais desprovido de entendimento é capaz de virtude. Além disso, dispõe-se de um critério universal *a priori* do valor moral da ação, visto que a determinação deste valor é independente da constatação do resultado, enquanto que, quando se trata de uma moral derivada da ciência, o valor da ação, residindo inteiramente no sucesso obtido pela técnica, não pode ser apreciado senão pela constatação do resultado desejado (GUEROULT, II, 1968, p. 261-262).

A sabedoria não é idêntica à ciência ainda que uma e outra se influenciem mutuamente, pois é claro que o pensamento científico tem por princípio um desejo de conhecer que, todavia, fundamenta a possibilidade mesma de uma sabedoria ainda mais elevada e com rigor metodológico. No entanto, a ciência é muito mais uma relação com o entendimento do que a sabedoria, visto que até aqueles com um entendimento muitíssimo limitado podem vir a ser sábios em razão de sua condição voluntária da qual todos possuem formalmente de modo igualitário. Na sabedoria, tal como Descartes compreende, “o valor da ação é colocado, não em seu resultado material” como na ciência, “mas na natureza do desejo que o inspira (o desejo de

¹⁸⁹ “Lorsqu’il n’est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables”.

¹⁹⁰ “A complexidade da moral cartesiana vem de que, de uma parte, ela depende da metafísica e da física como seus fundamentos mais certos e, de outra parte, ela se desprende e constitui uma esfera autônoma por relação àquela da especulação teórica, com os problemas próprios e, em certa consideração, requerendo a consideração e a aceitação do duvidoso, do aleatório, do risco”. (GUENANCIA, 2000, p. 207).

agir para o melhor), qualquer que seja o resultado” (GUEROULT, II, 1968, p. 261). A sabedoria evidencia a diferença entre o plano metafísico e o científico, dos julgamentos sobre verdades eternas percebidas de modo evidente e indubitável, e o plano moral, em que a dúvida é uma constante e é necessário lidar com ela da maneira mais hábil possível para que não seja um fator de imobilização do sujeito pensante.

A vida demanda agir antes que se possa ter um conhecimento bem exato do que fazer. Assim sendo, a ação sempre visa o melhor, muito embora não possamos ter certeza de que se trata do melhor absolutamente, ou seja, é permitido agir com conhecimentos imperfeitos, o critério é mais brando do que para os juízos relativos à ciência. Viver é agir no tempo. Uma vez que os momentos para se decidir e agir são sempre muito breves, é necessário que se faça o melhor que se pode naquele momento, pois ainda é muito melhor do que não agir e, assim, de certa maneira, contrariar a sua própria condição de existência, ser irresoluto e, conseqüentemente, deixar que a fortuna ou as circunstâncias dominem nossas ações, pois “não há senão a tão somente irresolução que cause os remorsos e os arrependimentos” (A.T., IV, C, p. 295)¹⁹¹.

Na resolução, enfim, a permanência do presente se faz a permanência do querer, presença durável de um projeto mantido obstinadamente atual e ativo. Assim, o sujeito pode se conduzir, ver se construir, no tempo ao invés de se deixar governar e construir por ele, e, embora a dispersão de seus momentos ou, no limite, de seus instantes, ele pode reger ativamente seu encadeamento e desenhar sua figura por um movimento seu (BEYSSADE, 1979, p. 143).

Se a vida é ação, então é preciso fazer “da necessidade virtude” (A.T., VI, DM, p. 26)¹⁹². Deste modo, “à certeza, que é o imperativo da especulação, vai, então, suceder inelutavelmente a aceitação do risco que é o imperativo da moral” (GUEROULT, II, 1968, p. 241). Neste ponto, “a razão encontra na vontade a certeza que ela não percebe nas coisas do mundo” (GUENANCIA, 2000, p. 210), é preciso uma afirmação de si, de sua própria liberdade, para encontrar a firmeza que sustenta a motivação para agir de acordo com a melhor possibilidade, uma vez que, no momento em que devemos agir, as coisas não se apresentam para nós senão como prováveis e verossímeis, isto é, percebemos o que fazer somente por conjecturas e não por uma visão perfeitamente clarificada pelo bem.

Porém, mesmo que a ciência seja dissociada da sabedoria, elas não são exclusivas, muito pelo contrário, a ciência e a sabedoria cooperam de maneira fundamental para a

¹⁹¹ “Il n’y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs”. Descartes à Elisabeth, 15 de setembro de 1645.

¹⁹² “Faisant, comme on dit, de nécessité vertu”.

realização de uma e outra. Além do conhecimento de Deus e da capacidade humana de julgar livremente, a física, na medida em que permite conhecer o comportamento de toda matéria do ambiente no qual estamos situados, nos proporciona, de certa maneira, na árvore da filosofia, as bases para conhecer o funcionamento dos corpos (A.T., VI, DM, p. 62). O conhecimento da medicina, por sua vez, ocupa posição especial no empreendimento filosófico de Descartes, pois é fundamental para a conservação da saúde, ou seja, para a boa disposição do nosso corpo, tanto para que possamos desfrutar de tranquilidade e disposição, quanto para prolongar a nossa vida, visto que existimos temporalmente, e se o conhecimento só pode ser uma progressão, então quanto mais pudermos viver, é claro que ainda mais poderemos avançar na prática da sabedoria¹⁹³. Similarmente, a mecânica é justamente o progresso da tecnologia para possibilitar uma relação mais saudável com o trabalho humano (A.T., I, C, p. 214). Além dos benefícios e facilidades para suprir nossas necessidades, é possível que o trabalho fosse menos árduo e talvez nos economizasse tempo para nos dedicar a estudar nosso próprio espírito. Similarmente, se a medicina consiste na preservação do corpo, a moral, por seu lado, diz respeito à boa disposição do pensamento ou das atitudes humanas na medida em que decorrem dos julgamentos cujo poder decisório é voluntário. Assim, a moral seria o último estágio do desenvolvimento da filosofia por fornecer conhecimento dos modos de agir racionalmente de acordo com nossas capacidades e do meio sobre o qual nossas ações incidem.

O desenvolvimento da árvore da filosofia tem um eixo unívoco na medida em que representa um fundamento sólido e uno, neste sentido, “moral, medicina e mecânica não se distinguem, uma vez que a diversidade material é superada pela unidade metódica” (SILVA, 1997, p. 221), regras delimitadas pela liberdade com a finalidade de encontrar a maneira segura de conduzir o pensamento. Assim, esta metáfora nos permite ver com mais clareza a relação entre metafísica, ciência e sabedoria no interior da filosofia cartesiana, pois compreendemos que “o invariável, os primeiros princípios, nos dará a base do conhecimento que nos iluminará quanto ao variável (a conduta da vida, a conservação da saúde e a invenção das artes)” (OLIVA, 2008, p. 164).

Penso não ter porque negar que tive muita felicidade por me haver encontrado desde minha juventude em certos caminhos que me conduziram para considerações e

¹⁹³ “A conservação da saúde é, sem dúvida, o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida; pois o espírito depende tão fortemente da disposição dos órgãos do corpo, que se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais sábios e mais hábeis, eu acredito que é na medicina que se deve procurá-lo” [“La conservation de la santé, laquelle est sans doute le première bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l’esprit dépend si fort du temperament, et de la disposition des organes du corp, que s’il est possible de trouver quelque moyen, qui rende communement les hommes plus sages et plus habiles qu’il n’ont été jusques ici, je crois que c’est dans la Médecine qu’on doit le chercher”] (A.T., VI, DM, p. 62).

máximas, com as quais eu formei um Método, pelo qual me parece que tenho como aumentar gradualmente meu conhecimento, e elevá-lo pouco a pouco ao mais alto ponto que a mediocridade do meu espírito e a curta duração de minha vida permitam alcançar. (...) Não deixo de sentir extrema satisfação com o progresso que penso já ter feito na busca da verdade, e de conceber tamanhas esperanças para o futuro que, se entre a ocupação dos homens puramente homens há alguma que seja solidamente boa e importante, ousa crer que é aquela que escolhi (A.T., VI, DM, p. 3)¹⁹⁴.

O estabelecimento de um método de ação que permita aumentar o conhecimento, conseqüentemente, a liberdade e a sabedoria, permite, por efeito, conquistar a felicidade. Essa é a utilidade da filosofia na busca pelas causas e princípios que fundamentam o exercício da sabedoria (A.T., IX-2, PF, p. 2). O método é a fortaleza do hábito. A busca da verdade gera a satisfação do espírito e quanto mais progredimos nos limites da razão, tanto mais nos contentamos com nossas ações. Ademais, como consequência lógica, a medicina tem por finalidade a expansão da felicidade humana, uma vez que possibilita uma vida mais duradoura e, assim, alcançar um grau mais alto de sabedoria. Se por um lado, a alimentação e a nutrição são necessárias para a manutenção corporal, por outro, os humanos, “cuja principal parte é o espírito, devem empregar seus principais cuidados à procura da Sabedoria, que é o verdadeiro alimento do espírito” (A.T., IX-2, PF, p. 4)¹⁹⁵. Por esta razão, a “palavra filosofia, diz Descartes, significa o estudo da sabedoria” (A.T., IX-2, PF, p. 2)¹⁹⁶. A filosofia é a atitude para investigar os fundamentos da prática da sabedoria, visto que se dedica a conhecer o que é o ser humano e quais são os seus limites naturais e, assim, pode reconhecer um método que permita ao pensamento a possibilidade de sua realização racional. Deste modo, se exercendo continuamente segundo o método que encontrara para si mesmo, o ser humano pode, através da filosofia e da sabedoria, ser tão feliz quanto puder por seus próprios meios.

A filosofia tem a pretensão da totalidade do conhecimento, ela almeja encontrar um fundamento único capaz de explicar toda a realidade. A utilidade daquele que pratica o filosofar por si mesmo e, por isso, o hábito da sabedoria, é comparável ao uso dos “próprios olhos para se conduzir” (A.T., IX-2, PF, p. 3)¹⁹⁷, de modo que esta investigação se trata de um “estudo

¹⁹⁴ “Je ne craindrais pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d’heur, de m’être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m’ont conduit a des considerations et des maximes, dont j’ai formé une Méthode, par laquelle il me semble que j’ai moyen d’augmenter par degrés ma connaissance, et de l’élever peu a peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d’atteindre. (...) Je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l’avenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu’une qui soit solidement bonne et importante, j’ose croire que c’est celle que j’ai choisie”.

¹⁹⁵ “Les hommes, dont la principale partie est l’esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la Sagesse, qui en est la vraie nourriture”.

¹⁹⁶ “Ce mot Philosophie signifie l’étude de la Sagesse”.

¹⁹⁷ “Il n’est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s’appliquent à cet étude, mais qu’il est incomparablement meilleur de s’y appliquer soi-même; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire”.

mais necessário para regar nossa moral e nos conduzir nesta vida do que os nossos olhos para guiar nossos passos” (A.T., IX-2, PF, p. 3)¹⁹⁸. A sabedoria é, desta forma, uma união entre virtude, ciência e filosofia através de um esforço intelectual em que a vontade e a liberdade são o aspecto ativo (TEIXEIRA, 1990, p. 104), “essa noção marca a relação indissociável de dois termos constantes: a busca da verdade e a condução da vida” (GUENANCIA, 2000, p. 211).

Habitando-nos gradativamente a julgar o melhor possível de acordo com nossas capacidades e, conseqüentemente, sermos sábios, desfrutamos então da satisfação de sempre buscar avançar no conhecimento tanto quanto nos for permitido. A sabedoria não é um estado estático, mas sempre um progresso para o conhecimento. Além disso, podemos vir a conhecer diversas coisas que eram ignoradas por nós mesmos antes que fizéssemos um bom uso da razão. Então, em seguida, desfrutaremos de extrema satisfação que a descoberta da verdade nos inspira, pois esta é mais segura, no sentido em que, além de nos afastar dos erros e equívocos que rompem com nossas expectativas em relação à realidade, estas verdades, pela solidez do seu valor eterno, são para nós os contentamentos mais duráveis que podemos encontrar na vida¹⁹⁹. Assim sendo, a sabedoria é o mecanismo e a condição para a conquista da felicidade. Através dela, ao possuir conhecimento de modo atual e presente, o espírito se aperfeiçoa e satisfaz sua tendência natural de modo que inspira o contentamento, consequência de sua realização racional e, assim, a sabedoria é o próprio desenvolvimento do pensamento virtuoso, é “o florescimento da natureza humana” (LABERTHONNIÈRE, 1937, p. 163).

Mas confesso que é necessário um longo exercício, e uma meditação amiúde reiterada, para se acostumar a olhar todas as coisas por este ângulo; e creio que nisto consistia o segredo desses Filósofos que puderam se subtrair ao império da fortuna e, apesar das dores e da pobreza, disputaram a felicidade com seus Deuses. Pois, ocupando-se sem cessar de considerar os limites que lhe eram prescritos pela Natureza, persuadiram-se completamente de que nada estava em seu poder senão seus pensamentos” (A.T., VI, DM, p. 26)²⁰⁰.

¹⁹⁸ “Cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nos conduire en cette vie, que n’est l’usage de nos yeux pour guider nos pas”.

¹⁹⁹ “Eu direi aqui quais são os frutos dos quais estou persuadido que se possa tirar de meus Princípios. O primeiro é a satisfação que terá de encontrar diversas verdades que antes tinham sido ignoradas. (...) O contentamento que ela [a verdade] dá é sempre mais durável e mais sólido. O segundo fruto é que (...) se acostumará, pouco a pouco, a melhor julgar todas as coisas que se encontra e, assim, ser mais sábio” [“Je dirais ici quels sont les fruits que je me persuade qu’on peut tirer de mes Principes. Le première est la satisfaction qu’on aura d’y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées. (...) Le contentement qu’elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est (...) qu’on s’accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage”] (A.T., IX-2, PF, p. 17).

²⁰⁰ “Mais j’avoue qu’il est besoin d’un long exercice, et d’une méditation souvent reiterée, pour s’accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses; et je crois que c’est principalement en ceci que consistait le secret de ces Philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l’empire de la Fortune, et malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs Dieux. Car s’occupant sans cesser à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la Nature, ils se persuadaient si parfaitement que rien n’était en leur pouvoir que leurs pensées”.

É preciso, então, “sempre vencer mais a si mesmo do que à fortuna e mudar mais seus desejos do que a ordem do mundo; e, de modo geral, acostumar-se a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder senão os nossos pensamentos” (A.T., VI, DM, p. 25)²⁰¹. Logo, o filósofo sabe o que é, o que está absolutamente em seu poder, ou seja, tem consciência da sua própria liberdade e age da melhor maneira possível de acordo com suas aptidões, sem acreditar que tem a capacidade de superar a necessidade exterior que não está em seu poder. Em outras palavras, sabe que sua liberdade consiste somente na capacidade de julgar. Pois, isso é “suficiente para me impedir de nada desejar no futuro que eu não possa adquirir, e assim para me tornar contente” (A.T., VI, DM, p. 25)²⁰². Conscientes de que esta é a única maneira de estar contente sem que dependa de nada além de seus próprios esforços, “não teremos mais que lastimar a falta daquilo que parece se dever ao nosso nascimento, uma vez que fomos disto privados sem nossa culpa” (A.T., VI, DM, p. 26)²⁰³.

Esta atitude do sábio é similar ao entendimento de que há uma harmonia universal já estabelecida pela ação criadora cujas razões para ser podem escapar à compreensão humana. Trata-se, então, somente de reconhecer e aceitar os limites demarcados pela natureza na qual está inserido e, deste modo, agir em conformidade com o que está em seu poder neste mundo. Sendo que esta ação tem como fundamento a própria liberdade, esse reconhecimento de sua condição e posterior regramento das ações de acordo com nossas capacidades é uma aplicação ou exigência que o sujeito impõe a si mesmo para que suas ações sejam racionais e legítimas, restringindo-se às regras do entendimento claro, isto é, para que não se desviem da realidade. É neste sentido que a análise das condições do juízo permite que passemos da liberdade em um sentido negativo ou de indiferença para uma liberdade disciplinada e dedicada para a verdade. Em outras palavras, trata-se do conhecimento de que se está inserido numa universalidade sobre a qual eu não tenho poderes absolutos, mas na qual é preciso encontrar a perfeição que corresponde às minhas possibilidades racionais.

A felicidade, portanto, é justamente a renúncia à disputa daquilo que não pode nos pertencer senão por acaso e se ocupar somente com o que está absolutamente sob o nosso controle. Esta felicidade, no entanto, é efeito do costume, a saber, do esforço para cultivar ininterruptamente a atenção na consideração das coisas que estão circunscritas em nossos limites naturais. Em uma única palavra, tudo que está em nosso inteiro domínio são os nossos

²⁰¹ “Toujours plutôt a me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l’ordre du monde; et généralement, de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées”.

²⁰² “Suffisant pour m’empêcher de rien désirer à l’avenir que je n’acquise, et ainsi pour me rendre content”.

²⁰³ “Nous n’aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dues à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute”.

pensamentos, ou seja, nossa capacidade de livremente deliberar e julgar todas as coisas. Neste sentido, como todas as ações decorrem dos nossos julgamentos, é preciso, antes de tudo, cuidar de julgar da melhor maneira possível para que as ações ocorram da mesma maneira. Desta forma, os Filósofos tinham “razão de se estimar mais ricos, mais poderosos e mais livres do que quaisquer outros que, não tendo essa Filosofia, por mais favorecidos e privilegiados pela Natureza e pela fortuna que possam ser, não dispõem jamais assim de tudo o que desejam”. (A.T., VI, DM, p. 26-27)²⁰⁴.

O desejo, quando é desmedido, quando quer além do que está sob sua competência de concretização, perde-se num anseio que se distende ao infinito. Nunca haveria um objeto que não pudesse ser desejado, e depois outro, e assim indefinidamente. Consequentemente, nunca se estaria contente e a felicidade jamais seria sólida e duradoura, pois o sujeito jamais se encontraria satisfeito. Por isso, há a necessidade de que não desejemos as coisas que não dependem de nós de nenhuma maneira, “por boas que possam ser, não devemos jamais desejá-las com paixão”, visto que “elas podem não acontecer” e, assim, pode ser que venhamos a “nos afligir” (A.T., XI, PA, p. 437)²⁰⁵. Desta maneira, temporalmente falando, podemos dizer que “a alegria é o gozo do bem presente. Não tem, portanto, ligação com o futuro, como o desejo” (OLIVA, 2008, p. 172).

Como há dois tipos de coisas que podem nos proporcionar o contentamento, a saber, “aquelas que dependem de nós, como a virtude e a sabedoria, e aquelas que não dependem, como as honras, as riquezas e a saúde” (A.T., IV, C, p. 264)²⁰⁶, é preciso que o ser humano se dedique àquilo que lhe é o mais íntimo, o que se confunde com seu ser e seu poder, à liberdade de seus pensamentos, para que possa conquistar o hábito de bem usar sua razão. Deste modo, pode-se estar satisfeito ou contente por seus próprios esforços sem que se dependa de nada exterior a si mesmo, pois “assim como um pequeno vaso pode estar tão cheio quanto um grande, ainda que contenha menos líquido, devemos considerar o contentamento de cada um pela plenitude e pela realização de seus desejos regrados segundo a razão” (A.T., IV, C, p. 264)²⁰⁷, podemos estar satisfeitos com o que somos e com o que exercemos. Se o acaso impedir a

²⁰⁴ “Ils avaient en cela quelque raison de s’estimer plus riches, et plus puissans, et plus libres, et plus heureux, qu’aucun des autres hommes, qui n’ayant point cette Philosophie, tant favorisés de la Nature et de la Fortune qu’ils puissent être, ne disposent jamais ainsi de tout ce qu’ils veulent”.

²⁰⁵ “Pour les choses qui ne dependent aucunement de nous, tant bonnes qu’elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion: non seulement à cause qu’elles peuvent n’arriver pas, et par ce moyen nous affliger”.

²⁰⁶ “Celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n’en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé”. Descartes à Elisabeth, 4 de agosto de 1645.

²⁰⁷ “Un petit vaisseau peut être aussi plein qu’un plus grand, encore qu’il contient moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d’un chacun pour la plenitude et l’accomplissement de ses désirs réglés selon la raison”. Descartes à Elisabeth, 4 de agosto de 1645.

realização de nossos desejos, ainda assim “haverá a satisfação de não ter perdido nada por nossa culpa” (A.T., IV, C, p. 285)²⁰⁸.

E, sendo assim, para que nossa alma tenha do que se contentar, basta seguir com retidão a virtude. Pois, quem quer que tenha vivido de maneira tal que sua consciência não pode censurá-lo de jamais ter deixado de fazer em todas as coisas o que julgou serem as melhores (que é o que chamo aqui seguir a virtude), recebe disto uma satisfação, com tanto poder para fazê-lo feliz, que os mais violentos esforços das paixões jamais têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma (A.T., XI, PA, p. 442)²⁰⁹.

O contentamento, assim descrito, é consequência da consciência da resolução de sempre procurar fazer o melhor que se pode em cada ação. Esta ideia de buscar sempre agir da melhor maneira é o que distingue a virtude. Deste modo, mesmo que não consiga realizar algo que deseja, não poderia lamentar a privação de algum esforço voluntário não realizado. Ademais, virtude e sabedoria, como busca do hábito de bem julgar, não podem deixar de corresponder uma à outra. E essa limitação, que serve como remédio para os desejos vãos, é o que Descartes nomeia generosidade, a ação de “distinguir o que depende apenas de nós, a fim de não estender nosso desejo senão a isso” (A.T., XI, PA, p. 439)²¹⁰.

Neste sentido, a sabedoria parece ser não somente a condição para a conquista da felicidade na medida em que é o exercício que pode levar ao conhecimento e à virtude, mas também ao próprio contentamento do espírito, pois, mesmo que não se perceba nenhuma verdade absolutamente, haveria a satisfação²¹¹ de saber ter feito o melhor que se podia. “Não é necessário também que nossa razão não se engane, é suficiente o testemunho de nossa consciência de que nunca nos faltou resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos serem as melhores” (A.T., IV, C, p. 266)²¹². Por esta razão, podemos constatar que assim como a “ciência, a sabedoria e a virtude, em particular a virtude da generosidade, acrescentam à clareza de um conhecimento, uma constância da vontade” (BEYSSADE, 1979,

²⁰⁸ “Nous aurons au moins la satisfaction de n’avoir rien perdu par notre faute”. Descartes à Elisabeth, 1 de setembro de 1645.

²⁰⁹ “Afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n’a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte, que sa conscience ne lui peut reprocher qu’il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu’il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction, qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des Passions n’ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme”.

²¹⁰ “Nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n’étendre notre désir qu’à cela seul”.

²¹¹ “É suficiente satisfazer a sua consciência” [“Il suffit de satisfaire a sa conscience”] (A.T., IV, C, p. 316).

²¹² “Il n’est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n’avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie”. Descartes à Elisabeth, 4 de agosto de 1645.

p. 209) e esse parece ser o aspecto mais fundamental no exercício racional para fundamentar a sabedoria, objeto perseguido nesta dissertação.

A verdadeira generosidade, que faz com que um homem se estime no mais alto grau em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no conhecimento de que nada há que verdadeiramente lhe pertença senão essa livre disposição de suas vontades, nem que deve ser elogiado ou reprovado senão pelo bom ou mau uso que faz delas; em parte, no fato de sentir em si mesmo uma firme e constante resolução de bem usá-las, isto é, de não carecer jamais de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgar serem as melhores. O que é seguir perfeitamente a virtude. (...) Aqueles que têm este conhecimento e este sentimento de si próprios persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também o podem ter de si mesmos, visto que não há nada nisso que dependa de outrem. É por isso que nunca desprezam ninguém” (A.T., XI, PA, p. 445-446)²¹³.

A generosidade é uma virtude daquele que sabe o seu exato valor, aquilo que lhe pertence verdadeiramente, ou seja, sabe que a única coisa que lhe pertence absolutamente é a liberdade de seus pensamentos que se encontra na sua aptidão voluntária e, assim, faz do livre arbítrio seu próprio objeto, torna-o o próprio sentimento da alma. Este é o duplo aspecto da generosidade, a saber, o conhecimento e o sentimento da nobreza do exercício de seu livre arbítrio, ordenadamente, à consciência do valor e do bom uso da liberdade corresponde a paixão do sentimento de ser virtuoso²¹⁴.

Admitindo o valor da liberdade humana, imediatamente, o generoso sabe que esta capacidade constitui a todos igualmente, é o poder que todos têm e, ao mesmo tempo, depende somente de cada um que o possui. Por consequência, não atribui menos valor a ninguém. “Assim, os mais generosos costumam ser os mais humildes” (A.T., XI, PA, p. 447)²¹⁵. A sabedoria, por sua vez, tal como apresentada nas *Paixões da Alma*, relaciona-se intimamente com a generosidade, pois envolve o conhecimento “de qual forma e por qual causa cada um deve se estimar ou se desprezar, (...) a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades” (A.T., XI, PA, p. 445)²¹⁶. Por este motivo, é possível afirmar que “ninguém mostrou melhor do que Descartes a ligação entre

²¹³ “Ainsi je crois que la vraie Generosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartient que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon parce qu’il en use bien ou mal; et partie en ce qu’il sent en soi-même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. (...) Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d’eux mêmes, se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pource qu’il n’y a rien en cela qui dépende d’autrui. C’est pourquoi ils ne méprisent jamais personne”.

²¹⁴ Ver “*Apontamentos sobre a moral em Descartes*” de Luís César Guimarães Oliva. Páginas 174 e 175.

²¹⁵ “Ainsi les plus généreux ont coutume d’être les plus humbles”.

²¹⁶ “En quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, (...) que nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l’usage de notre libre arbitre, et l’empire que nous avons sur nos volontés”.

o espírito da ciência e o espírito da democracia, pois não se fundaria este sufrágio universal sobre outra coisa senão sobre esta faculdade universalmente difundida de dizer não ou dizer sim” (SARTRE, 1947, p. 293).

O sentimento do generoso, diz Descartes, é propriamente “a vontade que se sente em si mesmo de sempre usar bem seu livre arbítrio” (A.T., XI, PA, p. 449)²¹⁷. Assim, ao que parece, a generosidade é o sentimento de usar da sabedoria em todas as ações que expressam sua liberdade²¹⁸. Assim sendo, sabedoria e generosidade se identificam em certo estilo da ação, a saber, na resolução habitual de buscar sempre fazer o melhor que está à disposição humana. Sendo um estilo habitual de agir, a ação generosa e sábia não é simplesmente uma questão de atualidade ou de ter agido assim em tal ou tal ocasião, visto que “não podemos estar atentos continuamente a uma mesma coisa” (A.T., IV, C, p. 295)²¹⁹, é preciso um exercício “sempre a partir de todo um passado, dito de outro modo, é, no mais alto ponto, vontade enraizada e cultivada” (KAMBOUCHER, 2008, p. 159), de modo que “se tem razão, na Escola, de dizer que as virtudes são hábitos” (A.T., IV, C, p. 296)²²⁰.

A maneira como a liberdade de agir e a moral são colocadas por Descartes nos permite inferir que talvez nunca tenha sido de sua intenção a definição de uma moral absoluta, descrita como fórmulas que funcionariam para as infinitas matizes e as mais profundas minúcias de todas as particularidades das ocasiões humanas a serem obedecidas como verdadeiros mandamentos. Pelo contrário, parece se tratar de algo muito mais simples²²¹ e essencial, não menos sofisticado, que encontra no mais íntimo e pessoal de cada ser humano a sua possibilidade de execução, independentemente dos aspectos acidentais da fortuna, que é o reconhecimento e a consciência do que significa ser livre neste mundo, de modo que encontra nos “hábitos de atenção, ou, o que é a mesma coisa, da vontade, o que aparece, então, como as grandes fontes da moralidade” (LAPORTE, 1945, p. 430).

Percebemos, enfim, como toda a fonte da sabedoria e até mesmo do pensamento científico derivam tão somente do hábito virtuoso de bem conduzir nossa vontade ou nossa liberdade de acordo com os limites do entendimento claro. O sábio, portanto, é aquele que sabe

²¹⁷ “La volonté qu’on sent en soi-même, d’user toujours bien de son libre arbitre”.

²¹⁸ “Eu distingo entre o soberano bem, que consiste no exercício da virtude ou, o que é o mesmo, na posse de todos os bens cuja aquisição depende de nosso livre arbítrio, e a satisfação do espírito que segue desta aquisição” [“Je distingue entre le souverain bien, qui consiste en l’exercice de la vertu, ou, ce qui est le même, en la possession de tous les bien dont l’acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d’esprit qui suit de cette acquisition” (A.T., IV, C, p. 305).

²¹⁹ “Nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose”. Descartes à Elisabeth, 15 de setembro de 1645.

²²⁰ “On a raison, dans l’École, de dire que les vertus sont des habitudes”. Descartes à Elisabeth, 15 de setembro de 1645.

²²¹ “Todas as regras da moral de Descartes, provisória ou perfeita, se remetem a uma apenas: fazer o que nós julgamos ser o melhor” (GUENANCIA, 2000, p. 219).

lidar com o contraste entre a eternidade das verdades criadas e a temporalidade da ação do espírito através da retenção de seus esforços para se dedicar à própria liberdade, que está sob o poder voluntário da atenção, de agir resolutamente conforme os exatos limites do ser que se manifesta como claro e distinto às percepções do entendimento. E é dessa virtude que resulta o maior contentamento que podemos sempre alcançar por nós mesmos na vida (A.T., IV, C, p. 203), esta é a utilidade de todo empreendimento filosófico de Descartes, a saber, ser feliz nesta vida. Em suma, o propósito da investigação do conceito de sabedoria a partir de uma concepção de liberdade na filosofia cartesiana, nos permite compreender como toda essa investigação dos mais diversos âmbitos da vida e do que significa ser humano neste mundo, todo o percurso da investigação racional, pode se unificar naquele que age com sabedoria. Em outras palavras, como todas as dimensões da vida podem convergir até o momento de um determinado ato, a saber, aquele do sábio, que articula a sua liberdade com a sua capacidade, analogamente à ação divina, e até mesmo com a urgência dos afazeres de seu cotidiano, de modo que se reencontra com a realidade e, em última instância, com a liberdade divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto trouxe como desígnio estabelecer a relação entre a liberdade e a sabedoria na filosofia de Descartes. Com o percurso desta investigação, percebe-se que o conhecimento da natureza da liberdade divina encerra em si mesmo todo o valor da sabedoria e ideal de ação humana. Se não podemos agir como Deus, bastaria entender, então, como nós mesmos operamos, isto é, em quais condições nossos erros e acertos se manifestam através de nossa vontade livre. É neste sentido que a investigação sobre a significação da liberdade humana configura o caminho para a sabedoria, ou então, uma maneira de conduzir constantemente nossos pensamentos em concordância com os juízos que se referem à possibilidade da verdade. Sabendo o que não se deveria fazer, bem como deveríamos pensar, podemos evitar o erro e prosperar no conhecimento das outras coisas do universo.

Trata-se, definitivamente, de saber o que somos, a partir daquele pelo qual tudo se deu, para encontrar nada mais nada menos do que um jeito de ser. Uma maneira de ser pela qual possamos nos aperfeiçoar e que nos permita avançar, degrau por degrau, dentro de nossas limitações, com segurança no conhecimento de que somos racionalmente capazes, simulando, de certa forma, na condição de nossa existência temporal, o ato divino. Esta é, sem dúvida, uma tarefa à qual a sabedoria nos convida, segundo a concepção de Descartes, sob o preço do constante esforço para bem usar a liberdade. É uma ação que somente ocorre a partir de uma íntima resolução livre e pessoal, que cabe a todos a fim de que não aceitem nada que antes não tenha passado pelo crivo de seus próprios juízos. Se somos livres e se é necessário pensar, que pensemos bem e façamos um bom uso de nossa liberdade.

Se o projeto filosófico de Descartes é incitado pelo engano, sobretudo para evitá-lo e encontrar a possibilidade da ciência, é também a partir dele que a liberdade é pensada. É no erro que se encontra o signo da liberdade humana, sua característica indissociável, na medida em que escapa à ciência divina pela oposição ao ser ou à verdade. Contudo, por mais que o erro seja indissociável do livre arbítrio, isto é, que sua ocorrência seja inevitável em algum momento de nossas vidas, não é porque sua ocorrência seja sempre necessária. Enquanto criados com capacidades verazes por natureza, sem faculdades corrompidas em si mesmas, a verdade também tem sua possibilidade garantida. Tudo depende de como nos valemos de nossa vontade livre.

Agora, por que Deus não me fez de modo que nunca me enganasse em meus julgamentos? Como esta imperfeição em mim se compõe com a perfeição do todo do universo? As respostas são diretas. Não posso compreender as razões pelas quais fora criado com tal

natureza porque não há causa final na ação divina. Sua liberdade é essencialmente indiferente, ou seja, nenhuma razão ou motivo pode preceder o ato de criar. O ver e o querer estão absolutamente unidos no ato único que Deus é e pelo qual tudo veio a ser. Ademais, por causa e efeito, se Deus é perfeito, o universo criado por ele também o é, sendo assim, o erro deve contribuir para a sua perfeição ainda que não possamos compreender. Eis a chave da teodiceia cartesiana, saber o que podemos e o que não podemos compreender. Na tensão entre a tentativa de compreender Deus e o absolutamente infinito que escapa à toda compreensão é que a razão encontra seu limite.

Todas as verdades são criadas através da infinita liberdade de Deus e dela dependem. No entanto, não podem ser caracterizadas como contingentes, nem no sentido em que podem vir a ser outras, nem porque corresponderiam tão somente à estrutura lógico racional humana, que não teria qualquer garantia de conformidade absoluta com o real. As verdades, diz Descartes, são eternas e necessárias, ou seja, elas não podem ser de outro modo, o possível e o impossível não fazem sentido quando relacionados à criação. Elas são necessárias justamente porque dependem da vontade divina, a qual é eterna e imutável, e a nossa percepção delas como tal não é apenas relativa ao nosso pensamento porque essas verdades possuem uma existência ontológica independente de nossa mente. Não poderiam ser falsas num sentido absoluto, pois teríamos, então, no limite, um gênio maligno, nossas faculdades seriam impossibilitadas de conhecer algo por sua própria natureza. Sendo assim, as verdades possuem sua verdade e sua realidade independentes de meu pensamento, num sentido de eternidade. Num universo cujas verdades são, em certo sentido, estáticas e de existência independente do pensamento humano, como ser livre?

A liberdade humana é justamente a liberdade de pensar e julgar todas as coisas na medida em que seu poder de querer é independente de qualquer coação dos objetos da percepção. Em outras palavras, é essencial para a compreensão da liberdade cartesiana a separação entre, de um lado, a inclinação, a persuasão, o dever, a determinação ou condução para a realização do juízo e, de outro lado, a coação, o ser forçado ou ser obrigado a realizar algo necessariamente. É neste ínterim, entre a passagem de uma percepção ao ato, na distância temporal entre o momento do ver e o momento do querer, procurando saber o que se passa entre estes dois momentos, que tornamos claro para o espírito a relação entre liberdade e verdade sem que uma e outra se dissolvam mutuamente. É neste meio tempo, no momento limite, que procuramos encontrar a chave para a compreensão da liberdade humana. A passagem da deliberação para a afirmação, seja qual for o objeto, sempre contém um poder positivo de se

determinar que se encontra na vontade e escapa a qualquer coação de modo que a afirmação se fazendo é a manifestação desta indeterminação mesma pela escolha tomada.

Se as percepções evidentes são verdadeiras e possuem sua essência estabelecida de toda a eternidade, é justamente no movimento do pensamento, mais especificamente, na capacidade de reter ou desviar a atenção que se situa nossa independência em relação a essas verdades. Quando as percebemos com evidência, elas nos persuadem e nos determinam sem, no entanto, jamais coagir. O último momento do julgamento, o instante decisivo, é sempre voluntário, isto é, está sob nosso inteiro poder. Assim, é na disjunção entre liberdade e verdade eterna, que nada mais é do que aquela entre vontade e entendimento, que se situa o livre arbítrio humano, sem, contudo, anular a possibilidade de união. Esta, aliás, na medida em que algo evidente naturalmente persuade e inclina a vontade ao assentimento, o que é radicalmente distinto da coação, por sua facilidade, espontaneidade e satisfação racional, é o que atribui um valor mais elevado à liberdade.

O reconhecimento da prioridade ativa da vontade na alma é essencial para compreender que a noção de sabedoria de Descartes se funda justamente nessa disposição voluntária que está absolutamente sob nosso controle. É somente a partir dela que podemos ser capazes tanto dos maiores vícios quanto das maiores virtudes, que podemos seguir por este ou aquele caminho, que podemos afirmar ou negar qualquer objeto que se apresente ao pensamento, trata-se da medida do valor dos espíritos. Como vimos, a sabedoria é propriamente o hábito de se fazer constantemente um bom uso da vontade na direção do conhecimento, é antes uma busca e possibilidade de conhecer que se condiciona para conduzir a si mesma somente ao que é verdadeiro. A perfeição é propriamente o hábito de não falhar. Essa atitude, em última instância, nada mais é do que a liberdade em seu mais alto grau tal como fora apresentada na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas*, a saber, na disposição da vontade que deve se determinar pelas ideias claras e distintas do entendimento. A razão humana, se não possui suas faculdades absolutamente unidas, é a busca por esta união, o esforço e a tentativa de reproduzir esta conjunção.

Todo projeto de conhecimento de Descartes tem como princípio, portanto, um esforço voluntário, trata-se de um empreendimento desta faculdade do livre arbítrio. Deste modo, a compreensão da sabedoria, que é, sem dúvida, um ato de liberdade, na medida em que é uma vontade de conhecer, depende da compreensão da liberdade humana. A sabedoria, como decisão livre do espírito para buscar a verdade, é condicionada por uma atitude voluntária. Ora, esta interpretação é interessante justamente por tornar manifesto que ser racional, na filosofia

de Descartes, está muito distante de ser um exercício mecânico, muito pelo contrário, há a liberdade e a independência no fundo de toda sua operação.

A vontade antecede o gesto definitivo do sábio e o acompanha constantemente em todas as suas ações. Se sua característica essencial é uma vontade de conhecer, então toda ação sábia é a demarcação de um limite, a saber, a renúncia à perseverança nos erros e, então, a aceitação de que há coisas obscuras à mente humana e, como pano de fundo, o desejo íntimo de perseguir a verdade, pois esta é a nossa própria realização e o que nos permite aperfeiçoar o espírito, estar mais seguros, satisfeitos e, conseqüentemente, felizes nesta vida sem que dependa de nada outro que nossa liberdade. Tal tarefa, no interior da filosofia de Descartes, envolve necessariamente a articulação entre os mais diversos âmbitos da vida, pois fica claro que a sabedoria é uma habilidade de se acostumar a relacionar o que há de mais próprio do humano, sua liberdade, com os limites de sua possibilidade e com a eternidade das verdades criadas. Sendo, por fim, o gesto do sábio como a relação mais fundamental com a vida, a unificação de todas as dimensões num só ato. A liberdade é o que atribui unidade à árvore do conhecimento, é o elemento que condiciona toda metafísica, ciência, moral e sabedoria humana, constitui, definitivamente, o fundamento de todas as ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Descartes

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. 11 vols. Ed. por Ch. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin. 1989. Abreviado como AT.

_____. **Oeuvres et Lettres**. Gallimard, 1953.

Referências Secundárias

ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1991.

BEYSSADE, Jean-Marie. **La philosophie première de Descartes**. France: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. **A doutrina da liberdade de Descartes: diferença entre os textos francês e latino da Quarta Meditação**. Tradução de Mariana de Almeida Campos e Marcos André Gleizer. *Analytica*, vol. 13, nº 2, 2009.

CURLEY, E. M. **Descartes on the Creation of the Eternal Truths**. *The Philosophical Review*, vol. 93, nº 4 (oct., 1984), p. 569-597. Duke University Press.

FRANKFURT, Harry. **Descartes on the Creation of the Eternal Truths**. *The Philosophical Review*, vol. 86, Nº 1 (jan., 1977), pp. 36-57. Duke University Press.

GILSON, Etienne. **La Liberte Chez Descartes Et la Theologie**. Vrin: 2002

GUENANCIA, Pierre. **Lire Descartes**. Gallimard, 2000.

_____. **L'intelligence du sensible**. Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier, 1975.

KAMBOUCHNER, Denis. **Descartes et la philosophie morale**. Hermann Éditeurs, 2008.

KENNY, Anthony. **Descartes, a study of his philosophy**. Thoemmes Press, 1997.

LABERTHONNIÈRE. **Études sur Descartes I**. Vrin: 1935.

_____. **Études de philosophie cartésienne**. Vrin: 1937.

LAPORTE, Jean. **La liberté selon Descartes**. *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, v. 44, p. 101-164, 1937.

_____. **Le rationalisme de Descartes**. PUF: 1945.

LEVY, Lia. **9 de fevereiro de 1645. Os “novos” rumos da concepção cartesiana de liberdade.** Discurso (31), 2000: 201-27.

OLIVA, Luís César Guimarães. **Apontamentos sobre a moral em Descartes.** Bioethikos. Centro Universitário São Camilo. 2008; 2(2):163-176.

RAGLAND, C.P. **Alternative Possibilities in Descartes’s Fourth Meditation.** British Journal for the History of Philosophy 14 (3) 2006: 379-400.

ROCHA, Ethel M. **Criador perfeito, criaturas que erram.** Analytica, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p. 113-118, 2003.

_____. **Infinidade da vontade nos homens e em Deus segundo Descartes.** Analytica, Rio de Janeiro, vol. 15 nº1, 2011, p. 125-144.

_____. **Vontade: determinação e liberdade.** Analytica: 1998, volume 3, número 2 – Rio de Janeiro.

_____. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos.** Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

RODIS-LEWIS, G. **La morale de Descartes.** Paris: Quadrige: Presses Universitaires de France.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations I.** Gallimard 1947.

TEIXIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes.** São Paulo: Brasiliense; 1990.

VALENTIM, Marco Antonio. **Uma conversação premeditada: a essência da história na metafísica de Descartes.** Rio de Janeiro: 2007.